Antonio GRAMSCI

TEXTES

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Antonio GRAMSCI (1917-1934)

TEXTES.

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Antonio Gramsci, Textes. Édition réalisée par André Tosel. Une traduction de Jean Bramon, Gilbert Moget, Armand Monjo, François Ricci et André Tosel. Paris : Éditions sociales, 1983, 388 pages. Introduction et choix des textes par André Tosel.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.
Pour les citations : Times 10 points.
Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11'')

Édition complétée le 24 septembre 2001 à Chicoutimi, Québec.

Fait avec Macintosh

Un document expurgé de certaines parties le 16 octobre 2001 à cause des droits d'auteurs qui protègent ces parties

Table des matières

Troisième partie : les *Cahiers de la prison* - *La* construction de l'hégémonie - Politique-Culture-Économie

INTRODUCTION

Gramsci ou la philosophie de la praxis comme marxisme de la crise organique du capitalisme

André TOSEL

(*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)

PREMIÈRE PARTIE

AVANT LA CAPTIVITÉ GRAMSCI MILITANT ET DIRIGEANT COMMUNISTE 1917-1926

Retour à la table des matières

Première partie

I.

Gramsci, militant du Parti socialiste italien

1. La révolution contre « le Capital »

Retour à la table des matières

La révolution des bolchéviks s'est définitivement greffée à la révolution générale du peuple russe. Les maximalistes qui avaient été, jusqu'à il y a deux mois, le ferment indispensable pour que les événements ne stagnent pas, pour que la marche vers le futur ne s'arrête pas en donnant lieu à une forme définitive d'ordre - qui aurait été un ordre bourgeois - se sont emparés du pouvoir, ont établi leur dictature et sont en train d'élaborer les formes socialistes dans lesquelles la révolution devra finalement prendre place pour continuer à se développer harmonieusement, sans de trop grands heurts, en partant des grandes conquêtes désormais réalisées.

La révolution des bolchéviks est plus constituée d'idéologies que de faits (c'est pourquoi au fond peu nous importe d'en savoir plus que ce que nous savons). Elle est la révolution contre *Le* Capital de Karl Marx. *Le* Capital était, en Russie, le livre des bourgeois plus que des prolétaires. C'était la démonstration critique qu'il y avait en Russie une nécessité fatale à ce que se formât une bourgeoisie, à ce que s'inaugurât

une civilisation de type occidental, avant que le prolétariat pût seulement penser à sa revanche, à ses revendications de classe, à sa révolution. Les faits ont dépassé les idéologies. Les faits ont fait éclater les schémas critiques à l'intérieur desquels l'histoire de la Russie aurait dû se dérouler, selon les canons du matérialisme historique. Les bolchéviks renient Karl Marx, ils affirment, en s'appuyant sur le témoignage de l'action développée, des conquêtes réalisées, que les canons du matérialisme historique ne sont pas aussi inflexibles qu'on aurait pu le penser et qu'on l'a effectivement pensé.

Et pourtant, il y a aussi une fatalité dans ces événements et si les bolchéviks renient certaines affirmations du Capital, ils ne sont pas « marxistes », voilà tout, il n'ont pas compilé dans les oeuvres du maître une doctrine extérieure faite d'affirmations dogmatiques et indiscutables. Ils vivent la pensée marxiste, celle qui ne meurt jamais, qui est le prolongement de la pensée idéaliste italienne et allemande et qui, chez Marx, avait été contaminée par des incrustations positivistes et naturalistes. Et cette pensée pose toujours comme principal facteur de l'histoire, non pas les faits économiques bruts, mais l'homme, mais la société des hommes qui se rassemblent entre eux, se comprennent entre eux, développent à travers ces contacts (civilisation) une volonté sociale, collective, et comprennent les faits économiques, les jugent, les adaptent à leur volonté, jusqu'à ce que celle-ci devienne le moteur de l'économie, formatrice de la réalité objective, qui vit, se meurt et acquiert des caractères de matière tellurique en ébullition, qui peut être canalisée là où il plait à la volonté, comme il plaît à la volonté.

Marx a prévu le prévisible. Il ne pouvait prévoir la guerre européenne, ou mieux, il ne pouvait prévoir que cette guerre aurait la durée et les effets qu'elle a eus. Il ne pouvait prévoir que cette guerre, en trois années de souffrances indicibles, de misères indicibles, susciterait en Russie la volonté populaire collective qu'elle a suscitée. Une volonté de cette sorte a normalement besoin, pour se former, d'un long processus d'infiltrations capillaires, d'une grande série d'expériences de classe. Les hommes sont lents, ils ont besoin de s'organiser, d'abord extérieurement, dans des corporations,. dans des ligues, puis intimement, dans la pensée, dans la volonté... par une continuité et une multiplicité incessantes des stimuli extérieurs. Voilà pourquoi normalement les canons de critique historique du marxisme saisissent la réalité, la prennent au filet et la rendent évidente et distincte. Normalement, c'est à travers la lutte des classes toujours plus intensifiée, que les deux classes du monde capitaliste créent l'histoire. Le prolétariat sent sa misère actuelle, est continuellement en état de malaise et fait pression sur la bourgeoisie pour améliorer ses propres conditions. Il lutte, oblige la bourgeoisie à améliorer la technique de la production, à rendre la production plus utile pour que soit possible la satisfaction de ses besoins les plus urgents. C'est une course haletante vers le meilleur, qui accélère le rythme de la production, qui produit un continuel accroissement des biens qui serviront à la collectivité. Et dans cette course beaucoup tombent et rendent plus urgentes les aspirations de ceux qui restent, et la masse est toujours en sursaut, et de chaos populaire, devient toujours plus ordre

dans la pensée, devient toujours plus consciente de sa propre puissance, de sa propre capacité à assumer la responsabilité sociale, à devenir maîtresse de son propre destin.

Ceci normalement. Quand les faits se répètent selon un certain rythme. Quand l'histoire se développe en des moments toujours plus complexes et riches de sens et de valeur, mais cependant semblables. Mais en Russie la guerre a servi à rendre courage aux volontés. Elles se sont rapidement trouvées à l'unisson, à travers les souffrances accumulées en trois années. La famine était imminente, la faim, la mort par la faim pouvait les cueillir tous, broyer d'un coup des dizaines de millions d'hommes. Les volontés se sont mises à l'unisson, mécaniquement d'abord, activement, spirituellement après la première révolution.

La prédication socialiste a mis le peuple russe au contact des expériences des autres prolétariats. La prédication socialiste fait vivre en un instant, de façon dramatique, l'histoire du prolétariat, ses luttes contre le capitalisme, la longue série des efforts qu'il doit faire pour s'émanciper idéalement des chaînes de la servilité qui l'avilissaient pour devenir conscience nouvelle, témoin actuel d'un monde à venir. La prédication socialiste à créé la volonté sociale du peuple russe. Pourquoi, lui, devrait-il attendre que l'histoire d'Angleterre se répète en Russie, que se forme en Russie une bourgeoisie, que la lutte des classes soit suscitée pour que naisse la conscience de classe et pour que se produise finalement la catastrophe du monde capitaliste ? Le peuple russe a traversé ces expériences avec la pensée, et au besoin par la pensée d'une minorité. Il a dominé ces expériences. Il s'en sert pour s'affirmer maintenant, comme il se servira des expériences capitalistes occidentales pour se situer en peu de temps à la hauteur de la production du monde occidental. L'Amérique du Nord est plus avancée que l'Angleterre du point de vue capitaliste parce qu'en Amérique du Nord, les Anglo-Saxons ont commencé du premier coup au stade où l'Angleterre était arrivée après une longue évolution. Le prolétariat russe, éduqué par le socialisme, commencera son histoire au stade maximal de production auquel est arrivée l'Angleterre d'aujourd'hui; puisqu'il doit commencer, il commencera au stade déjà atteint ailleurs et de ce stade il recevra l'impulsion pour atteindre cette maturité économique qui, selon Marx, est la condition nécessaire du collectivisme. Les révolutionnaires créeront eux-mêmes les conditions nécessaires à la réalisation *complète et pleine* de leur idéal. Ils les créeront en moins de temps que ne l'aurait fait le capitalisme. Les critiques que les socialistes ont faites au système bourgeois, pour mettre en évidence les imperfections, les gaspillages de richesses, serviront aux révolutionnaires pour faire mieux, pour éviter ces gaspillages, pour ne pas tomber dans ces défauts. Ce sera au début le collectivisme de la misère, de la souffrance. Mais un régime bourgeois aurait hérité des mêmes conditions de misère et de souffrance. Le capitalisme ne pourrait pas faire *immédiatement* en Russie plus que ce que pourra réaliser le collectivisme. Il réaliserait aujourd'hui beaucoup moins, car il aurait *immédiatement* contre lui le mécontentement frénétique du prolétariat incapable désormais de supporter, pendant des années encore, les douleurs et les amertumes que le malaise économique apporterait. Même d'un point de vue absolu, humain, le socialisme pour tout de suite a sa justification en Russie. La souffrance qui suivra la paix ne pourra être supportée

que lorsque les prolétaires sentiront qu'il dépend de leur volonté, de leur ténacité au travail de la supprimer le plus rapidement possible.

On a l'impression que les maximalistes ont été à ce moment l'expression spontanée, *biologiquement* nécessaire, pour que l'humanité russe ne sombre pas dans la plus horrible débâcle, pour que l'humanité russe, s'absorbant dans le travail gigantesque, autonome, de sa propre régénération, puisse moins ressentir les impulsions du loup affamé, pour que la Russie ne devienne pas un charnier énorme de bêtes féroces qui s'entredéchirent.

Signé : A. G.

Avanti !, édition milanaise, 24 novembre 1917; Il *Grido del* Popolo, 5 janvier 1918. *(S.G.)*

Première partie

II.

Gramsci, fondateur et animateur de l'Ordine Nuovo (1919-1920)

1. L'instrument de travail

Retour à la table des matières

La révolution communiste rend effective l'autonomie du producteur, tant dans le domaine économique que dans le domaine politique. L'action politique de la classe ouvrière (dirigée vers l'instauration de la dictature, vers la création de l'État ouvrier) n'acquiert de valeur historique réelle que lorsqu'elle est fonction du développement de conditions économiques nouvelles, riches de possibilités, avides de s'étendre et de se consolider définitivement. Pour que l'action politique ait une heureuse issue, elle doit coïncider avec une action économique. La révolution communiste est la reconnaissance historique de faits économiques préexistants qu'elle révèle, qu'elle défend énergiquement contre toute tentative réactionnaire, qu'elle transforme en droit, auxquels, autrement dit, elle donne une forme organique et systématisée. Voilà pourquoi la construction des soviets politiques communistes ne peut que succéder historiquement à une floraison et à une première systématisation des conseils d'usines. Le conseil d'usine et le système des conseils d'usines, c'est le test et le révélateur en première instance des nouvelles position occupées par la classe ouvrière dans le domaine de la production ; c'est ce qui donne à la classe ouvrière la conscience de sa valeur actuelle, de sa fonction réelle, de sa responsabilité, de son avenir. La classe ouvrière tire les conséquences de la somme des expériences positives que chaque individu fait personnellement, elle acquiert la psychologie et le caractère d'une classe dominante, et

s'organise comme telle, c'est-à-dire qu'elle crée le soviet politique, qu'elle instaure sa dictature.

Les réformistes et les opportunistes expriment à ce sujet un jugement fort nébuleux quand ils affirment que la révolution dépend du niveau de développement de l'instrument de travail. Mais cette expression - instrument de travail - est pour les réformistes une espèce de diable en bouteille. Ils aiment la phrase : nihilisme maximaliste, ils s'en remplissent la bouche et la cervelle, mais ils se gardent bien de toute détermination concrète, ils se gardent bien d'essayer de fournir un échantillon de leurs connaissances à ce sujet. Qu'entendent-ils par l'expression : instrument de travail ? Entendent-ils l'objet matériel, la machine isolée, l'outil isolé ? Rien d'autre que cela, ou aussi les rapports d'organisation hiérarchique dans l'équipe des ouvriers qui, dans un département, travaille autour d'une machine ou d'un groupe de machines? Ou entendent-ils le département avec son plus large équipement de machines, avec ses spécifications, ses distinctions, son organisation de plus grande envergure ? Ou l'usine entière ? Ou le système des usines dépendant d'une même firme ? Ou le système des rapports entre les diverses firmes industrielles ou entre une industrie et les autres ou entre l'industrie et l'agriculture ? Ou entendent-ils la position que l'État occupe dans le monde, avec les rapports entre exportations et importations ? Ou entendent-ils tout le complexe de ces rapports multiples étroitement interdépendants, qui constituent les conditions du travail et de la production ?

Les réformistes et les opportunistes se gardent bien de toute détermination concrète. Eux, qui se prétendent dépositaires de la sagesse politique et de la bouteille avec le diable dedans, ils n'ont jamais étudié les problèmes réels de la classe ouvrière et du devenir socialiste, ils ont perdu tout contact avec les masses prolétariennes et avec la réalité historique, ce sont des rhéteurs verbeux et vides, incapables de toute espèce d'action, incapables de porter un quelconque jugement concret. Puisqu'ils ont perdu tout contact avec la réalité prolétarienne, on comprend parfaitement qu'ils aient fini par se persuader, de bonne foi et sincèrement, que la mission de la classe ouvrière serait accomplie quand le suffrage universel aurait permis la constitution d'un ministère avec Turati promulguant une loi pour donner le droit de vote aux prostituées ou avec Enrico Ferri réformant le régime disciplinaire des asiles psychiatriques et des prisons.

L' « instrument de travail » s'est-il développé depuis vingt ans, depuis dix ans, depuis le début de la guerre jusqu'à l'armistice, depuis l'armistice jusqu'à aujourd'hui ? Les intellectuels réformistes et opportunistes qui revendiquent la propriété privée et monopoliste de l'interprétation du marxisme ont toujours cru le jeu de cartes ou l'intrigue parlementaire plus hygiénique que l'étude systématique et profonde de la réalité italienne : le résultat c'est que le « nihilisme » maximaliste ne dispose même pas d'un livre sur le développement de l'économie italienne, le résultat c'est que la classe ouvrière ne peut être informée sur le développement des conditions de la révolution prolétarienne italienne, le résultat c'est que la classe ouvrière italienne est

désarmée face à l'irruption sauvage et déréglée du susdit « nihilisme » sans cervelle et sans critères.

Et pourtant la classe ouvrière, même sans le concours des intellectuels petits-bourgeois qui ont trahi leur mission d'éducateurs et de maîtres, n'en parvient pas moins à comprendre et à évaluer le processus de brusque développement de l'instrument de travail, de l'appareil de production et d'échange. Les meetings, les discussions pour la préparation des conseils d'usines ont plus fait pour l'éducation de la classe ouvrière que dix ans de lecture des opuscules et des articles écrits par les possesseurs du diable en bouteille. La classe ouvrière a mis en commun les expériences réelles de chacun de ses membres et en a fait un patrimoine collectif - la classe ouvrière s'est éduquée de façon communiste, avec ses propres moyens, avec ses propres méthodes.

Chaque ouvrier, pour constituer le conseil, a dû prendre conscience de sa position dans le domaine économique. Il s'est senti inséré au départ dans une unité élémentaire, l'équipe de département, et il a senti que les innovations techniques apportées dans l'outillage mécanique ont changé ses rapports avec le technicien : l'ouvrier a moins besoin qu'avant du technicien, de la maîtrise, il a donc acquis une plus grande autonomie, il peut se discipliner par lui-même.

L'image du technicien a changé elle aussi, ses rapports avec l'industriel sont complètement transformés ; il n'est plus un homme de confiance, un agent des intérêts capitalistes; puisque l'ouvrier peut se passer du technicien pour une infinité d'actes du travail, le technicien comme agent disciplinaire devient encombrant : le technicien n'est plus lui aussi qu'un producteur, lié au capitaliste par les rapports nus et crus d'exploité à exploiteur. Sa psychologie perd ses incrustations petites-bourgeoises et devient prolétarienne, devient révolutionnaire. Les innovations industrielles et la plus grande capacité professionnelle acquises par lui permettent à l'ouvrier une plus grande autonomie, le placent dans une position industrielle supérieure. Mais le changement des rapports hiérarchiques et d'indispensabilité ne se limite pas à l'équipe de travail, à l'unité élémentaire qui donne vie au département et à l'usine.

Chaque équipe de travail exprime dans la personne de son commissaire la conscience unitaire qu'elle a acquise de son propre niveau d'autonomie et d'autodiscipline dans le travail, et prend une figure concrète dans le département et dans l'usine. Chaque conseil d'usine (assemblée des commissaires) exprime dans la personne des membres du comité exécutif la conscience unitaire que les ouvriers de toute la fabrique ont acquise de leur position dans le domaine industriel. Le comité exécutif peut observer, dans l'image du directeur de l'usine, le même changement que chaque ouvrier constate dans l'image du technicien.

L'usine n'est pas indépendante : ce n'est pas dans l'usine qu'existe l'entrepreneur-propriétaire ayant la capacité commerciale (stimulée par l'intérêt lié à la propriété privée) d'acheter à bon compte les matières premières et de vendre à meilleur compte

l'objet fabriqué. Ces fonctions se sont déplacées de l'usine isolée au système des usines possédées par une même firme. Et ce n'est pas tout : ces fonctions se concentrent dans une banque et dans un système de banques qui se sont emparées du rôle effectif de fournir les matières premières et d'accaparer les marchés de vente.

Mais pendant la guerre, en raison des nécessités de la guerre, l'État n'est-il pas devenu le fournisseur des matières premières pour l'industrie, leur distributeur selon un plan préétabli, l'acheteur unique de la production ? Où est donc passé le personnage économique de l'entrepreneur-propriétaire, du capitaine d'industrie, qui est indispensable à la production, qui fait prospérer l'usine grâce à sa prévoyance, à ses initiatives, au stimulant de l'intérêt individuel ? Il s'est évanoui, il s'est liquéfié dans le processus de développement de l'instrument de travail, dans le processus de développement du système des rapports techniques et économiques qui constituent les conditions de la production et du travail.

Le capitaine d'industrie est devenu chevalier d'industrie, il se niche dans les banques, dans les salons, dans les couloirs des ministères et des parlements, dans les bourses. Le propriétaire du capital est devenu une branche morte de la production. Puisqu'il n'est plus indispensable, puisque ses fonctions historiques se sont atrophiées, il devient un pur agent de police, il place ses « droits » immédiatement dans la main de l'État pour qu'il les défende sans pitié.

l'État devient ainsi l'unique propriétaire de l'instrument de travail, il assume toutes les fonctions traditionnelles de l'entrepreneur, il devient la machine impersonnelle qui achète et distribue les matières premières, qui impose un plan de production, qui achète les produits et les distribue : l'État bourgeois, celui des bureaucrates incompétents et inamovibles; l'État des politiciens, des aventuriers, des coquins. Conséquences : accroissement de la force armée policière, accroissement chaotique de la bureaucratie incompétente, tentative pour absorber tous les mécontents de la petite bourgeoisie avide d'oisiveté, et création à cet effet d'organismes parasitaires à l'infini.

Le nombre des non-producteurs augmente de façon malsaine, dépasse toute limite tolérable pour le potentiel de l'appareil productif. On travaille et on ne produit pas, on travaille durement et la production ne cesse de décroître. C'est qu'il s'est formé un gouffre béant, un gosier immense qui engloutit et anéantit le travail, anéantit la productivité. Les heures non payées du travail ouvrier ne servent plus à augmenter la richesse des capitalistes : elles servent à nourrir l'avidité de l'énorme multitude des agents, des fonctionnaires, des oisifs, elles servent à nourrir ceux qui travaillent directement pour cette foule de parasites inutiles. Et personne n'est responsable, personne ne peut être frappé : toujours, partout, l'État bourgeois avec sa force armée, l'État bourgeois qui est devenu le gérant de l'instrument de travail qui se décompose, qui tombe en morceaux, qui est hypothéqué et sera vendu à l'encan sur le marché international des ferrailles dégradées et inutiles...

Voilà comment s'est développé l'instrument de travail, le système des rapports économiques et sociaux. La classe ouvrière a acquis un très haut niveau d'autonomie dans le domaine de la production, parce que le développement de la technique industrielle et commerciale a supprimé toutes les fonctions utiles inhérentes à la propriété privée, à la personne du capitaliste.

La personne du propriétaire privé, automatiquement expulsée du domaine immédiat de la production, s'est nichée dans le pouvoir d'État, monopolisateur de la distillation du profit. La force armée tient la classe ouvrière dans un esclavage politique et économique devenu anti-historique, devenu source de décomposition et de ruine. La classe ouvrière se serre autour des machines, crée ses institutions représentatives comme fonctions du travail, comme fonctions de l'autonomie conquise, de la conscience conquise d'un auto-gouvernement. Le conseil d'usine est la base de ces expériences positives, de la prise de possession de l'instrument de travail, c'est la base solide du processus qui doit culminer dans la dictature, dans la conquête du pouvoir d'État à diriger vers le destruction du chaos, de la gangrène qui menace d'étouffer la société des hommes, qui corrompt et dissout la société des hommes.

(O.N. pp. 79-84.)
L'Ordine Nuovo du 14 février 1920.
I, nº 37, non signé.

2. Pour un renouveau du Parti socialiste

Retour à la table des matières

Le rapport suivant fut présenté au Conseil national de Milan par les représentants de la section socialiste et de la Fédération provinciale de Turin. Il servit de base à la critique du travail et de l'orientation de la direction du Parti socialiste, et de la plate-forme pour la création d'un courant communiste organisé, qui précéda la scission de janvier 1921, au Congrès de Livourne.

1. La physionomie de la lutte des classes en Italie est caractérisée, dans le moment actuel, par le fait que les ouvriers de l'industrie et les ouvriers agricoles sont déterminés, sur toute l'étendue du territoire national et sans que rien ne puisse les en empêcher, à poser, de façon explicite et violente, le problème de la propriété des moyens de production. L'aggravation des crises nationales et internationales qui réduisent

progressivement à néant la valeur de la monnaie montre que le capital est à bout de souffle : le système actuel de production et de distribution ne parvient même plus à satisfaire les exigences élémentaires de la vie humaine ; il ne subsiste que parce qu'il est férocement défendu par les forces armées de l'État bourgeois; tous les mouvements du peuple travailleur italien tendent irrésistiblement à réaliser une gigantesque révolution économique créant de nouveaux modes de production, un nouvel ordre dans le processus de production, et de distribution, donnant à la classe des ouvriers de l'industrie et de l'agriculture le pouvoir d'initiative dans la production, en l'arrachant des mains des capitalistes et des propriétaires terriens.

2. Les industriels et les propriétaires terriens ont concentré au maximum la discipline et la puissance de classe : un mot d'ordre lancé par la Confédération générale de l'Industrie italienne est immédiatement appliqué dans chaque usine. l'État bourgeois a créé un corps armé de mercenaires [1] prévu pour fonctionner comme instrument exécutif de la volonté de cette nouvelle et forte organisation de la classe possédante qui tend, au moyen du lock-out appliqué sur une large échelle, et du terrorisme, à restaurer son pouvoir sur les moyens de production, en contraignant les ouvriers et les paysans à se laisser exproprier d'une quantité toujours plus grande de travail non payé. Le dernier lock-out des entreprises de métallurgie de Turin [2] fut un épisode de cette volonté des industriels de mettre le talon sur la nuque de la classe ouvrière : les industriels ont profité de l'absence de coordination et de concentration révolutionnaire parmi les forces ouvrières d'Italie pour tenter de briser la cohésion du prolétariat turinois et d'anéantir dans la conscience des ouvriers le prestige et l'autorité des institutions d'usines (Conseils d'usines et commissaires de départements) qui avaient commencé la lutte pour le contrôle ouvrier. La prolongation des grèves agricoles dans la région de Novare et dans la Lomellina [3] montre que les propriétaires terriens sont disposés à réduire à néant la production pour amener au désespoir et à la famine le prolétariat agricole et l'assujettir implacablement aux conditions de travail et d'existence les plus dures et les plus humiliantes.

3. La phase actuelle de la lutte de classe en Italie est celle qui précède, soit la conquête du pouvoir par le prolétariat révolutionnaire, pour passer à de nouveaux modes de production et de distribution qui permettent une reprise de la capacité de production; soit une terrible réaction de la part de la classe possédante et de la caste gou-

---

[1] Il s'agit de la Garde royale *(Guardia regia),* constituée par le gouvernement Nitti en 1919 et chargée d'aider à la défense de l'État. Elle déploya son activité pour réprimer les mouvements populaires, surtout dans les grands centres. Elle fut dissoute par le fascisme, qui la remplaça par la Milice volontaire pour la Sécurité nationale.

[2] Ce lock-out fut décidé par le patronat de Turin lors de la grande grève d'avril 1920 dans la métallurgie. Le but des industriels était de porter un coup décisif au mouvement des Conseils d'usine et au prolétariat de Turin, le plus avancé d'Italie. Sur cette grève, voir le chapitre suivant : « Le mouvement turinois des Conseils d'usine. »

[3] La Lomellina est la partie nord de la plaine du Pô située entre les vallées de Tessin et de la Sesia.

vernementale. Aucune violence ne sera négligée pour assujettir le prolétariat industriel et agricole à un travail servile : on cherchera à briser inexorablement les organismes de la lutte politique de la classe ouvrière (Parti socialiste) et à incorporer les organismes de résistance économique (syndicats et coopératives) dans les engrenages de l'État bourgeois.

4. Les forces ouvrières et paysannes manquent de coordination et de concentration révolutionnaires parce que les organismes de direction du Parti socialiste ont montré qu'ils n'avaient absolument rien compris à la phase actuelle du développement de l'histoire nationale et de l'histoire internationale, et qu'ils ne comprennent rien à la mission qui incombe aux organismes de lutte du prolétariat révolutionnaire. Le Parti socialiste assiste en spectateur au déroulement des événements, il n'a jamais une opinion à lui à exprimer, qui soit en relation avec les thèses révolutionnaires du marxisme et de l'Internationale communiste, il ne lance aucun mot d'ordre susceptible d'être recueilli par les masses, de fournir une orientation générale, d'unifier et de concentrer l'action révolutionnaire. Le Parti socialiste, en tant qu'organisation politique de l'avant-garde de la classe ouvrière, devrait développer une action d'ensemble propre à mettre toute la classe ouvrière en mesure de gagner la révolution, et de la gagner de façon durable. Le Parti socialiste, constitué par cette partie du prolétariat qui ne s'est laissée ni avilir ni prostrer par l'oppression physique et morale du système capitaliste, mais qui est parvenue à sauver sa propre autonomie et son esprit d'initiative conscient et discipliné, devrait incarner la conscience révolutionnaire vigilante de toute la classe des exploités. La tâche du Parti est de concentrer sur lui l'attention de toute la masse, d'obtenir que ses propres directives deviennent celles de toute la masse, de conquérir la confiance permanente de toute la masse de façon à en devenir le guide, la tête qui pense. Pour cela il est nécessaire que le Parti vive toujours au sein de la réalité effective de la lutte de classe que mène le prolétariat industriel et agricole, qu'il sache en comprendre les diverses phases, les divers épisodes, les multiples manifestations, pour extraire l'unité de la multiplicité, pour être en mesure de donner une directive réelle à l'ensemble des mouvements et faire pénétrer dans les masses l'idée qu'il existe un ordre immanent dans l'épouvantable désordre actuel; que cet ordre, en s'établissant, régénérera la société humaine et rendra l'instrument de travail apte à satisfaire aux exigences élémentaires de la vie et du progrès de la civilisation. Le Parti socialiste est resté, même après le Congrès de Bologne [1] un simple parti parlementaire, qui se maintient dans l'immobilité à l'intérieur des limites étroites de la démocratie bourgeoise, qui ne se préoccupe que des affirmations politiques superficielles de la caste gouvernementale; il n'a pas acquis la forme particulière, autonome, d'un parti caractéristique du prolétariat révolutionnaire, et seulement du prolétariat révolutionnaire.

---

[1] Le Congrès de Bologne (5-8 octobre 1919) avait vu la défaite des réformistes et l'approbation, à une très forte majorité, de l'ordre du jour de Serrati, qui proposait notamment l'adhésion du Parti socialiste italien à la Troisième Internationale.

5. Après le Congrès de Bologne les organismes centraux du Parti auraient dû immédiatement entamer et pousser à fond une action énergique pour donner de l'homogénéité et de la cohésion aux forces révolutionnaires du Parti, pour lui donner sa physionomie spécifique, distincte, de Parti communiste adhérant à la Troisième Internationale. La polémique avec les réformistes et les opportunistes ne fut même pas amorcée ; ni la direction du Parti ni l'Avanti ! n'opposèrent leur propre conception révolutionnaire à la propagande incessante que les réformistes et les opportunistes faisaient au Parlement et dans les organismes syndicaux. Rien ne fut fait, de la part des organes centraux du Parti, pour éduquer les masses dans un sens communiste ; pour amener les masses à éliminer les réformistes et les opportunistes de la direction des organismes syndicaux et coopératifs, pour donner à chaque section et à chacun des groupes de camarades les plus actifs une orientation et une tactique unifiées. De sorte que, tandis que la majorité révolutionnaire du Parti n'a pas pu exprimer sa pensée ni manifester sa volonté au sein de la direction et dans le journal, les éléments opportunistes se sont par contre fortement organisés et ont exploité le prestige et l'autorité du Parti pour consolider leurs positions au Parlement et dans les syndicats. La direction leur a permis d'opérer leur concentration et de voter des résolutions en contradiction avec les principes et la tactique de la Troisième Internationale, et hostiles à l'orientation du Parti ; la direction a laissé une autonomie absolue à des organismes subordonnés pour mener des actions et répandre des conceptions contraires aux principes et à la tactique de la Troisième Internationale : la direction du Parti a été systématiquement absente de la vie et de l'activité des sections, des organismes, de chacun des camarades. La confusion qui régnait dans le Parti avant le Congrès de Bologne, et qui pouvait s'expliquer par le régime de guerre, n'a pas disparu, elle s'est même accrue de façon effrayante ; il est naturel que dans de telles conditions le Parti ait vu baisser la confiance que les masses avaient en lui et qu'en de nombreux endroits les tendances anarchistes aient tenté de prendre le dessus. Le Parti politique de la classe ouvrière ne justifie son existence que dans la mesure où centralisant et coordonnant fortement l'action prolétarienne, il oppose un pouvoir révolutionnaire de fait au pouvoir légal de l'État bourgeois, dont il limite la liberté d'initiative et de manœuvre : si le Parti ne réalise pas l'unité et la simultanéité de ses efforts, si le Parti ne se manifeste que comme un simple organisme bureaucratique, sans âme et sans volonté, instinctivement la classe ouvrière tend à se créer un autre parti et glisse vers les tendances anarchistes qui précisément critiquent de façon âpre et incessante le centralisme et le fonctionnarisme des partis politiques.

6. Le Parti a été absent du mouvement international. La lutte de classe est en train de prendre dans tous les pays du monde des formes gigantesques ; partout les prolétaires sont poussés à rénover leurs méthodes de lutte et souvent, comme en Allema-

gne après le coup de force militariste, à se dresser les armes à la main [1]. Le Parti ne se soucie pas d'expliquer ces événements aux travailleurs italiens, de les justifier à la lumière de la conception de l'Internationale communiste, il ne se soucie pas de mener une grande action éducative afin de rendre la masse des travailleurs italiens consciente de cette vérité que la révolution prolétarienne est un phénomène mondial et que chaque événement particulier doit être examiné et jugé dans le cadre mondial. La Troisième Internationale s'est déjà réunie deux fois en Europe occidentale, en décembre 1919 dans une ville allemande, en février 1920 à Amsterdam : le Parti italien n'était représenté dans aucune de ces deux réunions; les militants du Parti n'ont même pas été informés par les organismes centraux des discussions qui s'y sont produites et des décisions qui ont été prises dans les deux conférences. Dans le camp de la Troisième Internationale ont lieu d'ardentes polémiques sur la doctrine et sur la tactique de l'Internationale communiste, qui ont même abouti (comme en Allemagne) à des scissions internes. Le Parti italien est complètement coupé de cet ardent débat d'idées où se trempent les consciences révolutionnaires et où se construit l'unité spirituelle et l'unité d'action des prolétaires de tous les pays. L'organe central du Parti n'a de correspondant à lui ni en France, ni en Angleterre, ni en Allemagne, ni même en Suisse : étrange condition pour le journal du Parti socialiste qui représente en Italie les intérêts du prolétariat international, étrange condition dans laquelle on place la classe ouvrière italienne, qui doit trouver ses informations dans les nouvelles mutilées et tendancieuses des agences et des journaux bourgeois! L'Avanti !, organe du Parti, devrait être l'organe de la Troisième Internationale ; toutes les nouvelles, discussions, élaborations des problèmes prolétariens qui intéressent la Troisième Internationale devraient trouver leur place dans l'Avanti !; on devrait mener dans l'Avanti !, dans un esprit unitaire, une polémique incessante contre toutes les déviations et tous les compromis opportunistes : au contraire, l'Avanti ! met en valeur des manifestations de l'esprit opportuniste, comme le récent discours de Trèves à la Chambre [2], bâti sur une conception petite-bourgeoise des rapports internationaux, et qui développait sur les forces prolétariennes une théorie contre-révolutionnaire et défaitiste. Cette absence dans les organes centraux, de tout souci d'informer le prolétariat sur les événements et sur les discussions théoriques qui ont lieu au sein de la Troisième Internationale, on peut également l'observer dans l'activité de la Maison d'Édition. Celle-ci continue à

---

[1] Le 13 mars 1920, certains chefs des corps francs s'étaient emparés du pouvoir à Bertin, avec la complicité de la Reichswehr : le gouvernement et le président de la République Ebert durent s'enfuir en province.

La riposte ouvrière fut immédiate : à l'appel des communistes, des socialistes indépendants et des sociaux-démocrates, la grève générale paralysa la capitale allemande. Impuissants et peu soutenus par les milieux bourgeois qui hésitaient à se compromettre, les auteurs du putsch, Kapp, les généraux von Lüttwitz et Ludendorff durent s'enfuir trois jours plus tard. Ce fut là un des rares exemples d'unité ouvrière dans l'Allemagne de Weimar. Le coup de force militariste de Kapp, accompagné de débordements antisémites, avait fait plus de 3 000 victimes dans toute l'Allemagne.

[2] C'est ce que l'on appela le discours de « l'expiation », prononcé à la Chambre le 30 mars 1920 par le député socialiste réformiste Claudio Treves. Le thème dominant était celui de l'impuissance : d'une part la bourgeoisie a fait son temps, de l'autre la classe ouvrière n'est pas encore prête à exercer le pouvoir : d'où la tragédie et l' « expiation » des classes dominantes.

publier des opuscules sans importance ou bien écrits pour défendre les conceptions et les opinions propres à la Deuxième Internationale, tandis qu'elle néglige les publications de la Troisième Internationale. Des ouvrages de camarades russes, indispensables pour comprendre la révolution bolchévique ont été traduits en Suisse, en Angleterre, en Allemagne, et sont ignorés en Italie : qu'il suffise de citer le volume de Lénine : l'État et la Révolution [1]; de plus les opuscules traduits sont très mal traduits, et sont souvent rendus incompréhensibles par des formules extravagantes heurtant à la fois la grammaire et le sens commun.

7. Il ressort déjà de l'analyse qui précède qu'elle doit être l'œuvre de renouvellement et d'organisation que nous estimons devoir être absolument réalisée dans l'ensemble du Parti. Le Parti doit trouver sa figure précise et distincte : de parti parlementaire petit-bourgeois, il doit devenir le parti du prolétariat révolutionnaire qui lutte pour l'avenir de la société communiste au moyen de l'État ouvrier, un parti qui a son homogénéité et sa cohésion, sa doctrine propre, sa tactique, une discipline rigoureuse, implacable. Ceux qui ne sont pas des communistes révolutionnaires doivent être éliminés du Parti et la direction, libérée du souci de conserver l'unité et l'équilibre entre les diverses tendances et les différents *leaders, doit* diriger toute son énergie vers l'organisation des forces ouvrières sur le pied de guerre. Chaque événement de la vie des prolétaires, sur le plan national et international doit être immédiatement commenté dans des manifestes et des circulaires de la direction pour en tirer des arguments pour la propagande communiste et pour l'éducation des consciences révolutionnaires. La direction, en restant toujours en contact avec les sections, doit devenir le centre moteur de l'action prolétarienne dans tous ses développements. Les sections doivent promouvoir dans toutes les usines, dans les syndicats, dans les coopératives, les casernes, la constitution de groupes communistes pour répandre sans plus tarder au sein des masses les conceptions et la tactique du Parti, pour organiser la création des Conseils d'entreprise afin d'exercer leur contrôle sur la production industrielle et agricole, de faire la propagande nécessaire pour s'assurer de façon organique, la conquête des syndicats, des Bourses du Travail et de la Confédération Générale du Travail, pour devenir les éléments de confiance que les masses délégueront pour former les Soviets politiques et pour exercer la dictature prolétarienne. L'existence d'un Parti communiste cohérent et fortement discipliné qui, à travers ses « noyaux » dans les usines, les syndicats, les coopératives, puisse coordonner et centraliser l'ensemble de l'action révolutionnaire du prolétariat, est la condition fondamentale et indispensable pour tenter n'importe quelle expérience de Soviet ; si cette condition n'existe pas, toute proposition d'expérience doit être rejetée comme absurde et seulement utile aux diffamateurs de l'idée des Soviets. De la même façon il faut reje-

[1] *L'État et la Révolution,* écrit par Lénine à la veille de la Révolution d'Octobre, en août-septembre 1917, à l'occasion d'une polémique avec les conceptions opportunistes sur la question du pouvoir, qui dominaient dans la Deuxième Internationale. L'édition française la plus récente est celle des Éditions sociales : Oeuvres *complètes de Lénine,* tome XXV, 1970. Il en existe une édition séparée dans la collection des classiques du marxisme-léninisme.

ter l'idée de « petit parlement socialiste » [1] qui deviendrait rapidement un instrument aux mains de la majorité réformiste et opportuniste du groupe parlementaire, pour diffuser des utopies démocratiques et des projets contre-révolutionnaires.

8. La direction doit immédiatement étudier, rédiger, et diffuser un programme de gouvernement révolutionnaire du Parti socialiste dans lequel soient envisagées les solutions réelles que le prolétariat, devenu classe dominante, apportera à tous les problèmes essentiels - économiques, politiques, religieux, scolaires, etc. - qui se posent de façon urgente aux diverses couches de la population travailleuse italienne. En prenant pour base la conception que le Parti fonde sa puissance et son action sur la seule classe des ouvriers de l'industrie et de l'agriculture qui ne possèdent aucune propriété privée, et qu'il considère les autres couches du peuple travailleur comme des auxiliaires de la classe véritablement prolétarienne, le Parti doit lancer un manifeste dans lequel la conquête révolutionnaire du pouvoir politique soit clairement posée, dans lequel le prolétariat industriel et agricole soit invité à se préparer et à s'armer, et dans lequel on indique les éléments de solutions communistes aux problèmes actuels : contrôle prolétarien sur la production et la distribution, désarmement des corps armés de mercenaires, contrôle des municipalités par les organisations ouvrières.

9. La section turinoise se propose, sur la base de ces considérations, de se faire le promoteur d'une entente avec les groupes de camarades de toutes les sections qui voudront se réunir pour les discuter et les approuver; cette entente organisée doit préparer à brève échéance un congrès consacré à la discussion des problèmes de tactique et d'organisation prolétariennes et qui, en attendant, contrôle l'activité des organismes exécutifs du Parti. [2]

(O.N. pp. 116-126.)
*L'Ordine N*uovo, 8 mai 1920. II, nº 1, non signé.

---

[1] Il s'agissait du projet de réunir en une assemblée (qui ne serait ni la direction ni le Conseil national du Parti) les élus socialistes avec les représentants des plus grands organismes politiques, syndicaux et coopératifs, pour élaborer des propositions de loi et exercer une pression sur le gouvernement. Dans une telle assemblée les réformistes auraient eu la majorité.

[2] Voici le jugement de Lénine sur le rapport, tel que nous le trouvons dans les Thèses sur les tâches fondamentales du He Congrès de l'Internationale communiste (point 17) :

« En ce qui concerne le Parti socialiste italien, le IIe Congrès de la IIle Internationale retient comme juste en substance la critique du Parti et les propositions pratiques, publiées comme propositions du Conseil national du Parti socialiste italien au nom de la section de Turin du Parti, dans la revue L'Ordine Nuovo du 8 mai 1920, et qui correspondent à tous les principes fondamentaux de la IIIe Internationale du Parti pour examiner ces propositions, ainsi que toutes les décisions des deux congrès de l'Internationale communiste afin de rectifier la ligne du Parti et d'épurer le Parti lui-même et surtout son groupe parlementaire, des éléments non communistes. »

3. Deux révolutions

Retour à la table des matières

Aucune forme de pouvoir politique ne peut être historiquement conçue et justifiée autrement que comme l'appareil juridique d'un pouvoir économique réel, ne peut être conçue et justifiée autrement que comme l'organisation de défense et la condition de développement d'un ordre déterminé dans les rapports de production et de distribution de la richesse. Cette règle fondamentale (et élémentaire) du matérialisme historique résume tout l'ensemble des thèses que nous avons cherché à développer organiquement autour du problème des conseils d'usines, résume les raisons pour lesquelles nous avons posé comme centrales et prédominantes en traitant des problèmes réels de la classe prolétarienne, les expériences positives déterminées par le mouvement profond des masses ouvrières pour la création, le développement et la coordination des conseils. C'est pourquoi nous avons soutenu :

1. La révolution n'est pas nécessairement prolétarienne et communiste, dans la mesure où elle vise et parvient à renverser le gouvernement politique de l'État bourgeois ;

2. Elle n'est pas non plus prolétarienne et communiste dans la mesure où elle vise et parvient à anéantir les institutions représentatives et la machine administrative à travers lesquelles le gouvernement central exerce le pouvoir politique de la bourgeoisie;

3. Elle n'est même pas prolétarienne et communiste si le raz de marée de l'insurrection populaire met le pouvoir entre les mains d'hommes qui se disent (et sont sincèrement) communistes. La révolution n'est prolétarienne et communiste que dans la mesure où elle est libération de forces productives prolétariennes et communistes qui s'étaient élaborées dans le sein même de la société dominée par la classe capitaliste, elle est prolétarienne et communiste dans la mesure où elle réussit à favoriser et à promouvoir l'expansion et l'organisation de forces prolétariennes et communistes capables de commencer le travail patient et méthodique nécessaire pour construire un nouvel ordre dans les rapports de production et de distribution, un nouvel ordre sur la base duquel soit rendue impossible l'existence de la société divisée en classes, et dont le développement systématique tende, par conséquent, à coïncider avec un processus de dépérissement du pouvoir d'État, avec une autodissolution systématique de l'organisation politique de défense de la classe prolétarienne qui se dissout comme classe pour devenir l'humanité.

La révolution qui se réalise dans la destruction de l'appareil d'État bourgeois, et dans la construction d'un nouvel appareil d'État, intéresse et englobe toutes les classes opprimées par le capitalisme. Elle est déterminée immédiatement par le fait brutal que, dans les conditions de disette laissées par la guerre impérialiste, la grande majorité de la population (constituée d'artisans, de petits propriétaires terriens, de petits bourgeois intellectuels, de masses paysannes très pauvres et aussi de masses paysannes arriérées) n'a plus aucune garantie pour ce qui concerne les exigences élémentaires de la vie quotidienne. Cette révolution tend à avoir un caractère principalement anarchique et destructeur et à se manifester comme une explosion de colère aveugle, comme un déchaînement effrayant de fureurs sans objectif concret, qui ne s'organisent en un nouveau pouvoir d'État que dans la mesure où la fatigue, la désillusion et la faim finissent par faire reconnaître la nécessité d'un ordre constitué et d'un pouvoir qui le fasse vraiment respecter.

Cette révolution peut aboutir à une pure et simple assemblée constituante qui cherche à soigner les plaies faites dans l'appareil d'État bourgeois par la colère populaire ; elle peut arriver jusqu'au soviet, jusqu'à l'organisation politique autonome du prolétariat et des autres classes opprimées, qui pourtant n'osent pas aller au-delà de l'organisation, n'osent pas toucher aux supports économiques et sont alors refoulées par la réaction des classes possédantes; elle peut aller jusqu'à la destruction complète de la machine d'État bourgeois, et à l'établissement d'une situation de désordre permanent, dans laquelle les richesses existantes et la population tombent dans la dissolution et la déchéance, écrasées par l'impossibilité de toute organisation autonome ; elle peut arriver enfin à l'établissement d'un pouvoir prolétarien et communiste qui s'épuise en tentatives répétées et désespérées pour susciter d'autorité les conditions économiques de sa permanence et de son renforcement, et finit par être emportée par la réaction capitaliste.

En Allemagne, en Autriche, en Bavière, en Ukraine, en Hongrie se sont produits ces développements historiques, à la révolution comme acte destructeur n'a pas succédé la révolution comme processus de reconstruction au sens communiste. L'existence des conditions extérieures : Parti communiste, destruction de l'État bourgeois, fortes organisations syndicales, armement du prolétariat, n'ont pas suffi à compenser l'absence de cette condition : existence de forces productives tendant au développement et à l'expansion, mouvement conscient des masses prolétariennes en vue de donner le pouvoir économique pour substance au pouvoir politique, volonté dans les masses prolétariennes d'introduire à l'usine l'ordre prolétarien, de faire de l'usine la cellule du nouvel État, de construire le nouvel État comme reflet des supports industriels du système d'usine.

Voilà pourquoi nous avons toujours considéré que le devoir des noyaux communistes existant dans le Parti est de ne pas tomber dans des hallucinations particularistes (problèmes de l'abstentionnisme électoral, problème de la constitution d'un Parti « vraiment » communiste), mais de travailler à créer les conditions de masse dans lesquelles il soit possible de résoudre tous les problèmes particuliers comme problèmes

du développement organique de la révolution communiste. Peut-il en effet exister un Parti communiste (qui soit un parti d'action et non une académie de purs doctrinaires et de politiciens, qui pensent « bien » et s'expriment « bien » en matière de communisme) s'il n'existe à l'intérieur de la masse l'esprit d'initiative historique et les aspirations à l'autonomie industrielle qui doivent trouver leur reflet et leur synthèse dans le Parti communiste ? Et puisque la formation des partis et l'émergence des forces historiques réelles dont les partis sont le reflet ne se produit pas d'un seul coup, à partir du néant, mais se produit selon un processus dialectique, la tâche principale des forces communistes n'est-elle pas précisément de donner conscience et organisation aux forces productives, essentiellement communistes, qui devront se développer et, par leur expansion, créer la base économique sûre et permanente du pouvoir politique aux mains du prolétariat ? [1]

De la même manière, le Parti peut-il s'abstenir de participer aux luttes électorales pour les institutions représentatives de la démocratie bourgeoise, s'il a pour tâche d'organiser politiquement toutes les classes opprimées autour du prolétariat communiste, et si pour atteindre ce but il est nécessaire que de ces classes il devienne le parti de gouvernement au sens démocratique, étant donné que c'est seulement du prolétariat communiste qu'il peut être le parti au sens révolutionnaire ?

Dans la mesure où il devient le parti de confiance « démocratique » de toutes les classes opprimées, dans la mesure où il se tient en contact permanent avec toutes les couches de la population laborieuse, le Parti communiste conduit toutes les couches du peuple à reconnaître dans le prolétariat communiste la classe dirigeante qui doit

---

[1] Gramsci adresse à la même époque un rapport au Comité exécutif de l'internationale communiste, sur le mouvement turinois des Conseils d'usines. Il en explicite en ces termes les principes :

« L'organisation des Conseils d'usines se fonde sur les principes suivants : dans chaque usine, dans chaque atelier est constitué un organisme sur la base de la représentation (et non sur l'ancienne base du système bureaucratique), organisme qui exprime concrètement la force du prolétariat, qui lutte contre l'ordre capitaliste ou exerce son contrôle sur la production en éduquant l'ensemble des ouvriers en vue de la lutte révolutionnaire et de la création de l'État ouvrier. Le Conseil d'usine doit être formé selon le principe de l'organisation par industrie ; il doit représenter pour la classe ouvrière le modèle de la société communiste à laquelle on arrivera par la dictature du prolétariat ; dans cette société il n'existera plus de divisions de classe, tous les rapports sociaux seront ordonnés selon les exigences techniques de la production et de l'organisation qui en découlent, et ne seront pas subordonnés à un pouvoir d'État organisé. La classe ouvrière doit comprendre toute la beauté et la noblesse de l'idéal pour lequel elle lutte et se sacrifie ; elle doit se rendre compte que pour atteindre cet idéal, il est nécessaire de passer par certaines étapes ; elle doit reconnaître la nécessité de la discipline révolutionnaire et de la dictature.

Chaque entreprise se divise en départements et chaque département en équipes de travail : chaque équipe accomplit une certaine partie du travail; les ouvriers de chaque équipe élisent un des leurs avec mandat impératif conditionnel. L'assemblée des délégués de toute l'entreprise forme un Conseil qui élit dans son sein un comité exécutif. L'assemblée des secrétaires politiques des comités exécutifs forme le Comité central des Conseils qui élit dans son sein un comité urbain d'étude pour l'organisation de la propagande, pour l'élaboration des plans de travail, pour approuver les projets et les propositions particulières émanant de chaque membre de l'ensemble du mouvement. »

remplacer dans le pouvoir d'État la classe capitaliste, il crée les conditions dans lesquelles il est possible que la révolution comme destruction de l'État bourgeois s'identifie avec la révolution prolétarienne, avec la révolution qui doit exproprier les expropriateurs, qui doit commencer le développement d'un nouvel ordre dans les rapports de production et de distribution.

Ainsi, dans la mesure où il se pose comme parti spécifique du prolétariat industriel, dans la mesure où il travaille à donner conscience et orientation précise aux forces productives que le capitalisme a suscitées en se développant, le Parti communiste crée les conditions économiques du pouvoir d'État aux mains du prolétariat communiste, crée les conditions dans lesquelles il est possible que la révolution prolétarienne s'identifie avec la révolte populaire contre l'État bourgeois, dans lesquelles cette révolte devient l'acte de libération des forces productives réelles qui se sont accumulées au sein de la société capitaliste.

Ces diverses séries d'événements historiques ne sont pas détachées et indépendantes ; elles sont des moments d'un même processus dialectique de développement dans le cours duquel les rapports de cause à effet s'entremêlent, se renversent, interfèrent. L'expérience des révolutions a cependant montré comment, après la Russie, toutes les révolutions en deux temps ont échoué, et comment l'échec de la seconde révolution a précipité les classes ouvrières dans un état de prostration et d'avilissement qui a permis aux classes bourgeoises de se réorganiser fortement et de commencer le travail systématique d'écrasement des avant-gardes communistes qui tentaient de se reconstituer.

Pour les communistes qui ne se contentent pas d'une rumination monotone des premiers éléments du communisme et du matérialisme historique, mais qui vivent dans la réalité de la lutte et comprennent la réalité, telle qu'elle est, du point de vue du matérialisme historique et du communisme, la révolution comme conquête du pouvoir social par le prolétariat ne peut être conçue que comme un processus dialectique dans lequel le pouvoir politique rend possible le pouvoir industriel et le pouvoir industriel rend possible le pouvoir politique; le soviet est l'instrument de lutte révolutionnaire qui permet le développement autonome de l'organisation économique qui va du conseil d'usine au conseil central économique, qui établit les plans de production et de distribution et parvient ainsi à supprimer la concurrence capitaliste ; le conseil d'usine, comme forme de l'autonomie du producteur dans le domaine industriel et comme base de l'organisation économique communiste, est l'instrument de la lutte mortelle pour le régime capitaliste, dans la mesure où elle crée les conditions dans lesquelles la société divisée en classes est supprimée, et dans lesquelles est rendue « matériellement » impossible toute nouvelle division de classes.

Mais pour les communistes qui vivent dans la lutte, cette conception ne reste pas pensée abstraite ; elle devient motif de lutte, elle devient stimulant pour un plus grand effort d'organisation et de propagande.

Le développement industriel a déterminé dans les masses un certain degré d'autonomie spirituelle et un certain esprit d'initiative historique positive ; il est nécessaire de donner une organisation et une forme à ces éléments de révolution prolétarienne, de créer les conditions psychologiques de leur développement et de leur généralisation parmi toutes les masses laborieuses à travers la lutte pour le contrôle de la production.

Il est nécessaire de promouvoir la constitution organique d'un parti communiste qui ne soit pas une assemblée de doctrinaires ou de petits Machiavel, mais un parti d'action communiste révolutionnaire, un parti qui ait conscience exacte de la mission historique du prolétariat et sache guider le prolétariat vers la réalisation de sa mission, qui soit donc le parti des masses qui veulent se libérer par leurs propres moyens, de façon autonome, de l'esclavage politique et industriel à travers l'organisation de l'économie sociale, et non un parti qui se serve des masses pour tenter des imitations héroïques des Jacobins français. Il est nécessaire de créer, dans la mesure de ce qui peut être obtenu par l'action d'un parti, les conditions dans lesquelles on n'ait pas deux révolutions, mais dans lesquelles la révolte populaire contre l'État bourgeois trouve les forces organisées, capables de commencer la transformation de l'appareil national de production pour que d'instrument d'oppression ploutocratique il devienne instrument de libération communiste.

(O.N. pp. 135-140.)
L'Ordine Nuovo du 3 juillet 1920.
II, no 8, non signé.

Première partie

III.

Gramsci, fondateur et dirigeant du Parti communiste d'Italie (1921-1926)

1. La situation italienne et les tâches du PCI

Retour à la table des matières

Il s'agit des thèses dites thèses de Lyon, rédigées par Gramsci et Togliatti pour le HF Congrès du Parti communiste italien qui eut lieu à Lyon en janvier 1926. Ce congrès sanctionnera la défaite du gauchisme de A. Bordiga et peut être considéré comme le moment où le Parti communiste dItalie se donna une analyse concrète de la situation italienne et élabora une ligne fondée sur la volonté politique d'un lien organique aux masses. On en trouve le texte dans la première édition Einaudi des œuvres de Gramsci : la Costruzione del Partito comunista, 1923-1926, *Torino 1971, aux pages 488-513.*

(...)

XIV. La défaite du prolétariat révolutionnaire dans cette période décisive est due aux déficiences politiques, organisationnelles, tactiques et stratégiques du parti des travailleurs. En raison de ces déficiences, le prolétariat ne parvient pas à prendre la tête de l'insurrection de la majorité de la population, et à la faire déboucher sur la

création d'un État ouvrier; bien au contraire, il subit lui-même l'influence des autres classes sociales qui paralysent son action. La victoire du fascisme en 1926 doit donc être considérée non comme une victoire remportée sur la révolution mais comme la conséquence de la défaite subie par les forces révolutionnaires en raison de leurs faiblesses intrinsèques.

XV. Le fascisme, en tant que mouvement de réaction armée ayant pour but la désagrégation et la désorganisation de la classe laborieuse pour la neutraliser, s'inscrit dans la politique traditionnelle des classes dirigeantes italiennes et dans la lutte du capitalisme contre la classe ouvrière. Il est favorisé donc, dans ses origines, dans son organisation et dans son développement, par l'appui de tous les vieux groupes dirigeants sans distinction ; et, plus particulièrement, par celui des propriétaires fonciers qui se sentent plus fortement menacés par la pression des masses rurales. Mais, socialement, le fascisme trouve sa base dans la petite bourgeoisie urbaine et dans une nouvelle bourgeoisie agricole, apparue avec la transformation de la propriété foncière dans certaines régions (phénomène de capitalisme agraire en Émilie; formation d'une *couche* intermédiaire d'origine rurale ; « prêts fonciers » ; nouvelle répartition des terres). Ce fait, plus celui d'avoir trouvé une unité idéologique et organisationnelle dans les formations militaires où revivent les traditions guerrières (« Arditisme ») et qui sont utilisées dans la guérilla contre les travailleurs, permettent au fascisme de concevoir et de mettre en œuvre un plan de conquête de l'État s'opposant aux vieilles couches dirigeantes. Il est absurde de parler de révolution. Mais les nouvelles couches se rassemblant autour du fascisme tirent de leur origine une homogénéité et une mentalité commune de « capitalisme naissant ». C'est ce qui explique pourquoi leur lutte contre les hommes politiques du passé est possible, et pourquoi elles peuvent la justifier en se référant à une construction idéologique qui contredit les théories traditionnelles de l'État et de ses rapports avec les citoyens. En substance, le fascisme ne modifie le programme conservateur et réactionnaire, qui a toujours dominé la politique italienne, que dans la stricte mesure où il conçoit différemment le processus d'unification des forces réactionnaires. A la tactique des accords et des compromis, il substitue le projet de réalisation d'une unité organique de toutes les forces de la bourgeoisie dans un seul organisme politique, contrôlé par une centrale unique, qui devrait diriger simultanément le parti, le gouvernement et l'État. Ce projet répond à une volonté de résistance totale à toute attaque révolutionnaire. Ce qui permet au fascisme de recueillir l'adhésion de la partie la plus décidément réactionnaire de la bourgeoisie industrielle et des propriétaires fonciers.

XVI. La méthode fasciste de défense de l'ordre, de la propriété et de l'État, est, plus encore que le système traditionnel des compromis et de la politique de gauche, un facteur de désintégration de la cohésion sociale et de ses superstructures politiques. Ses effets doivent être étudiés sous le double rapport de sa mise en oeuvre sur le plan économique et sur le plan politique.

Sur le plan politique, tout d'abord, l'unité organique de la bourgeoisie sous le fascisme ne se réalise pas immédiatement après la conquête du pouvoir. En dehors du fascisme, il existe des centres d'opposition bourgeoise au régime. D'une part, le groupe partisan d'une solution giolittienne du problème de l'État ne se laisse pas absorber. Ce groupe est lié à une partie de la bourgeoisie industrielle; en outre, par son programme réformiste d'inspiration « travailliste », il exerce une influence dans certaines couches ouvrières et petites-bourgeoises. D'autre part, le programme visant à fonder l'État en s'appuyant sur une démocratie rurale dans le *Mezzogiorno* et sur la partie « saine » de l'industrie du Nord *(Corriere della sera,* libéralisme Nitti) tend à devenir celui d'une organisation politique d'opposition au fascisme, et possédant plusieurs bases de masse dans le *Mezzogiorno* (Union nationale).

Le fascisme est obligé de mener une dure bataille contre ces groupes qui lui résistent, et une autre, plus dure encore, contre la franc-maçonnerie, qu'il considère à juste titre comme le centre organisateur de toutes les forces qui ont toujours défendu l'État. Cette lutte qui est, qu'on le veuille ou non, l'indice d'une fissure au sein du bloc des forces conservatrices et anti-prolétariennes, peut, dans certaines circonstances, favoriser le développement et l'affirmation du prolétariat comme troisième facteur, ayant un rôle décisif à jouer dans une situation politique.

Sur le plan économique, le fascisme agit comme l'instrument d'une oligarchie industrielle et agraire visant à concentrer entre les mains du capital le contrôle de toutes les richesses du pays. Cela ne peut manquer de provoquer un mécontentement de la petite bourgeoisie qui, avec l'avènement du fascisme, croyait venue sa propre domination.

Le fascisme prend tout un ensemble de mesures pour favoriser une nouvelle concentration industrielle (abolition de l'impôt sur les successions, politique financière et fiscale, renforcement du protectionnisme), et les accompagne de dispositions favorisant les agrariens au détriment des petits et moyens cultivateurs (impôts, taxes sur les grains, « bataille du grain »). L'accumulation que ces mesures entraînent n'est pas un accroissement de la richesse nationale, mais elle est la spoliation d'une classe au profit d'une autre, à savoir celle des classes laborieuses et moyennes au profit de la ploutocratie. Le souci de favoriser la ploutocratie apparaît impudemment à travers le projet de légalisation, dans le nouveau code de commerce, du régime des actions privilégiées; une poignée de financiers se trouve ainsi en mesure de disposer sans aucun contrôle d'une masse immense de l'épargne provenant de la petite et moyenne bourgeoisies, ces catégories sont expropriées du droit de disposer de leur richesse. Il faut ranger dans le même programme, mais avec des conséquences politiques plus profondes, le projet d'unification des banques d'émission, qui se traduit dans les faits par la suppression de deux grandes banques méridionales. Ces deux banques ont actuellement pour fonction d'absorber l'épargne du *Mezzogiorno* et les dépôts des émigrants (600 millions), rôle qui revenait autrefois à l'État avec l'émission des bons du trésor, et à la banque d'escompte, dans l'intérêt d'une partie de l'industrie lourde du Nord. Les banques méridionales ont été contrôlées jusqu'à ce jour par les classes dirigeantes du

Mezzogiorno elles-mêmes, ce contrôle assurant une des bases réelles de leur domination politique. La suppression des banques méridionales comme banques d'émission transférera ce pouvoir à la grande industrie du Nord qui contrôle, à travers la Banque commerciale, la Banque d'Italie; et elle renforcera ainsi exploitation économique de type « colonial » et appauvrissement du *Mezzogiorno,* accélérant simultanément le lent processus par lequel la petite bourgeoisie méridionale elle-même se détache de l'État.

La politique économique du fascisme est complétée par les mesures visant à renforcer le cours de la monnaie, à assainir le budget de l'État, à payer les dettes de guerre et à favoriser l'intervention du capital anglo-américain en Italie. Dans tous ces domaines, le fascisme réalise le programme de la ploutocratie (Nitti) et d'une minorité industrielle agrarienne, au détriment de la grande majorité de la population dont les conditions de vie se dégradent progressivement.

Le couronnement de toute la propagande idéologique, de l'action politique et économique du fascisme, est sa tendance à « l'impérialisme ». C'est par cette tendance que s'exprime la nécessité pour les classes dirigeantes industrielles agraires italiennes de trouver à l'extérieur les moyens de résoudre la crise de la société italienne. Elle porte en elle les germes d'une guerre qui sera menée en apparence au nom de l'expansion italienne, mais dans laquelle, en fait, l'Italie fasciste ne sera qu'un instrument entre les mains de l'un des groupes impérialistes qui se disputent la domination du monde.

XVII. Par voie de conséquence, la politique du fascisme engendre une série de réactions profondes au sein des masses. Le phénomène le plus grave est le détachement de plus en plus marqué des populations rurales, du *Mezzogiorno* et des Iles, du système des forces qui régissent l'État. La vieille classe dirigeante locale (Orlando, Di Cesaro, De Nicola, etc.) n'exerce plus de façon systématique son rôle d'anneau de conjonction dans les rapports avec l'État. La petite bourgeoisie tend donc à se rapprocher des paysans. Le système d'exploitation et d'oppression des masses méridionales est porté à l'extrême par le fascisme ; ce qui favorise également la radicalisation des couches intermédiaires et pose la question méridionale dans ses vrais termes, comme question qui ne trouvera sa réponse qu'avec l'insurrection des paysans alliés au prolétariat, dans la lutte contre les capitalistes et les propriétaires fonciers.

Les couches paysannes moyennes et pauvres du reste de l'Italie acquièrent également, quoique plus lentement, une fonction révolutionnaire. Le Vatican - dont le rôle réactionnaire a été repris par le fascisme - n'exerce plus aussi complètement son contrôle sur les populations rurales par l'entremise des prêtres, de *l'Azione cattolica* et du parti populaire. Une partie des paysans, poussés à la lutte pour la défense de leurs intérêts par ces mêmes organisations que cautionnent et dirigent les autorités ecclésiastiques, accentue maintenant, sous la pression économique et politique du fascisme, sa propre orientation de classe ; elle commence à comprendre que son sort est lié

à celui de la classe ouvrière. Le phénomène Miglioli est révélateur de cette tendance. Un autre symptôme très significatif est le fait que les organisations blanches qui en tant que fraction de l' « Action catholique », sont directement dirigées par le Vatican, ont dû entrer dans les comités intersyndicaux avec les Ligues rouges, expression de cette période prolétarienne que, dès 1870, les catholiques pressentaient comme imminente dans la société italienne.

Quant au prolétariat, le processus de désagrégation de ses forces se heurte à la résistance active de l'avant-garde révolutionnaire et à une résistance passive de la grande masse, laquelle demeure fondamentalement attachée à ses positions de classe, prête à se remettre en mouvement dès que se relâche la pression physique du fascisme et que ses intérêts de classe la motivent plus fortement. La tentative de créer une division interne au moyen des syndicats fascistes peut être considérée comme un échec. Les syndicats fascistes, changeant leur programme, deviennent désormais les instruments directs de l'oppression réactionnaire au service de l'État.

XIX. Les forces motrices de la révolution italienne, ainsi qu'il ressort de notre analyse, sont par ordre d'importance les suivantes :

1. la classe ouvrière et le prolétariat agricole
2. les paysans du *Mezzogiorno* et des Iles et les paysans du reste de l'Italie.

Le développement et la rapidité du processus révolutionnaire ne sont pas prévisibles hors d'une évaluation de certains facteurs subjectifs : à savoir, dans la mesure où la classe ouvrière parviendra à acquérir une personnalité politique propre, une ferme conscience de classe, et l'indépendance vis-à-vis de toutes les autres classes; dans la mesure où elle parviendra à organiser ses forces, c'est-à-dire à jouer effectivement un rôle de direction à l'égard des autres agents historiques, en commençant par donner une expression politique concrète à son alliance avec les paysans.

On peut affirmer d'une façon générale, mais également en fonction de l'expérience italienne, qu'on passera d'une période de préparation révolutionnaire à une période de révolution « immédiate » lorsque le prolétariat industriel et agricole du Nord aura retrouvé, sous l'effet du développement de la situation objective, et à travers une série de luttes particulières et immédiates, un haut degré d'organisation et de combativité.

Quant aux paysans, ceux du *Mezzogiorno* et des Iles, ils doivent être placés au premier rang parmi les forces sur lesquelles compte l'insurrection contre la dictature industrielle-agraire, bien qu'il ne faille pas leur attribuer une importance décisive en dehors de toute alliance avec le prolétariat. Leur alliance avec les ouvriers est le résultat d'un processus historique naturel et profond, favorisé par tous les avatars de l'État italien. Pour les paysans du reste de l'Italie, le processus d'orientation vers l'alliance avec le prolétariat est plus lent et devra être favorisé par une action politique attentive de la part du parti du prolétariat. Les succès déjà obtenus en Italie dans ce

domaine indiquent du reste que le problème de la rupture de l'alliance paysans-forces réactionnaires doit également être posé dans la plupart des autres pays de l'Europe occidentale, sous la forme de la neutralisation de l'influence que l'organisation catholique exerce sur les masses rurales.

(…)

XXXVI. Le principe selon lequel le parti dirige la classe ouvrière ne doit pas être interprété de façon mécanique. Il ne faut pas croire que le parti puisse diriger la classe ouvrière en s'imposant à elle de l'extérieur et de façon autoritaire : cela n'est pas plus vrai pour la période qui précède la prise du pouvoir que pour celle qui lui succède. L'erreur que représente l'interprétation mécaniste de ce principe doit être combattue dans le parti italien comme une conséquence possible des déviations idéologiques d'extrême gauche; ces déviations conduisent à une surévaluation arbitraire et formelle du rôle dirigeant du parti. Nous affirmons que la capacité de diriger la classe ne tient pas au fait que le parti se « proclame » son organe révolutionnaire, mais au fait qu'il parvient « effectivement », en tant que parti de la classe ouvrière, à rester en liaison avec toutes les couches de cette même classe, à impulser les masses dans la direction souhaitée et la plus favorable, compte tenu des conditions objectives. Ce n'est que comme conséquence de son action parmi les masses que le parti peut obtenir d'elles d'être reconnu comme « leur » parti (conquête de la majorité), et c'est à cette condition seulement que le parti peut se prévaloir d'être suivi par la classe ouvrière. Cette action dans les masses est un impératif qui l'emporte sur tout « patriotisme » de parti.

(…)

XXXIX. Le parti dirige et unifie la classe ouvrière en participant à toutes les luttes de caractère partiel, en formulant et en avançant un programme de revendications immédiates pour la classe laborieuse. Il lui faut considérer les actions partielles et limitées comme des étapes nécessaires pour parvenir à la mobilisation progressive et à l'unification de toutes les forces de la classe laborieuse.

Le parti combat la thèse selon laquelle il faut s'abstenir de soutenir les actions partielles et d'y prendre part, sous prétexte que les problèmes intéressant la classe laborieuse ne peuvent être résolus que par la destruction du régime capitaliste et une offensive générale de toutes les forces anticapitalistes. Il sait bien qu'il est impossible d'améliorer sérieusement et durablement la condition des travailleurs dans la période de l'impérialisme, et aussi longtemps que le régime capitaliste n'aura pas été abattu. Mais la mise en avant d'un programme de revendications immédiates et le soutien des luttes partielles est la seule façon de gagner les grandes masses et de les mobiliser contre le capital. D'autre part, toute agitation ou victoire des catégories de la classe ouvrière dans le domaine des revendications immédiates rend la crise du capitalisme plus aiguë, et précipite, ne serait-ce que subjectivement, la chute du capitalisme, dans la mesure où elle rompt, sur le plan économique, l'équilibre instable sur lequel il fonde aujourd'hui son pouvoir.

Le parti communiste relie chaque revendication immédiate à un objectif révolutionnaire ; il se sert de chaque lutte partielle pour enseigner aux masses la nécessité de l'action générale, de l'insurrection contre la domination réactionnaire du capital ; il s'efforce de préparer et de diriger chaque lutte à caractère limité de telle sorte qu'elle puisse mener à la mobilisation et à l'unification des forces prolétariennes, non à leur dispersion. Il défend ses thèses a l'intérieur des organisations de masse auxquelles incombe la direction des mouvements partiels ou à l'adresse des partis politiques qui en prennent l'initiative, ou encore il les fait prévaloir en prenant lui-même l'initiative de proposer des actions partielles aussi bien au sein des organisations de masse que des autres partis (tactique du front unique). En toutes circonstances, il se sert de l'expérience du mouvement et des résultats obtenus grâce à ses propositions pour accroître son influence, en montrant dans les faits que seul son programme d'action répond aux intérêts des masses et à la situation objective, et pour amener sur des positions plus avancées les fractions les plus arriérées de la classe laborieuse. L'initiative directe du parti communiste pour une action partielle peut être prise soit lorsqu'il contrôle à travers les organismes de masse une partie importante de la classe laborieuse, soit lorsqu'il a l'assurance que son propre mot d'ordre sera également suivi par une grande partie de cette dernière. Mais le parti ne prendra son initiative que lorsqu'elle provoquera, en fonction de la situation objective, un déplacement en sa faveur du rapport des forces, et représentera un pas en avant dans l'unification et la mobilisation de la classe sur le terrain révolutionnaire.

Il est exclu qu'une action violente de la part d'individus ou de groupes puisse permettre de tirer les masses ouvrières de leur passivité si le parti n'est pas solidement implanté en elles. En ce qui concerne, notamment, l'activité des groupes armés, même comme riposte à la violence physique des fascistes, elle ne se justifie que dans la mesure où elle renvoie à une réaction des masses et parvient à la déclencher ou à la préparer, acquérant ainsi, sur le plan de la mobilisation des forces matérielles, une valeur comparable à celle des grèves et des revendications économiques partielles sur le plan de la mobilisation générale des énergies prolétariennes pour la défense des intérêts de classe.

XXXIX bis. C'est une erreur de croire que les revendications immédiates et les actions partielles n'ont d'autre caractère qu'économique. Du fait qu'avec l'approfondissement de la crise du capitalisme les classes dirigeantes capitalistes et agraires sont obligées, pour maintenir leur pouvoir de limiter et de supprimer les libertés d'organisation et les libertés politiques du prolétariat, la revendication de ces libertés offre un excellent terrain pour l'agitation et les luttes partielles, lesquelles peuvent conduire à la mobilisation de vastes couches de la population laborieuse. Toutes les dispositions juridiques par lesquelles les fascistes suppriment en Italie jusqu'aux plus élémentaires libertés de la classe ouvrière doivent fournir au parti communiste des raisons pour mobiliser les masses et les mettre en action. Le parti communiste aura pour tâche de rapporter chacun des mots d'ordre qu'il lancera dans ce domaine aux

directives générales de son action, notamment en vue de démontrer par les faits qu'il est impossible d'imposer au régime instauré par le fascisme des limites radicales, et des transformations d'inspiration « libérale » et « démocratique », autrement qu'en déchaînant contre ce régime une lutte de masse qui devra inévitablement conduire à la guerre civile. Cette conviction doit se diffuser parmi les masses jusqu'à ce que nous aurons réussi, en reliant les revendications partielles à caractère politique aux revendications à caractère économique, à transformer les mouvements « révolutionnaires démocratiques » en mouvements révolutionnaires ouvriers et socialistes.

Il faudra notamment en arriver là en ce qui concerne l'agitation antimonarchiste. La monarchie est l'un des piliers du régime fasciste ; elle est la forme étatique du fascisme italien. La mobilisation antimonarchiste des masses de la population italienne est l'un des objectifs que le parti communiste doit proposer. Elle permettra de démasquer efficacement certains des groupes soi-disant antifascistes qui se sont retirés sur l'Aventin. Mais elle doit toujours être menée parallèlement à l'agitation et à la lutte contre les autres principaux piliers du régime fasciste, à savoir la ploutocratie industrielle et les agrariens. Dans la propagande antimonarchiste, le problème de la forme de l'État sera, en outre, mis en référence constante par le parti communiste avec le problème du contenu de classe que les communistes entendent donner à l'État. Dans un passé récent (juin 1925), le parti parvint à unifier l'ensemble de ces questions en fondant son action politique sur les mots d'ordre suivants : « Assemblée républicaine sur la base des Comités ouvriers et paysans; contrôle ouvrier sur l'industrie ; la terre aux paysans. »

XL. La tâche d'unification des forces du prolétariat et de toute la classe laborieuse sur le terrain de la lutte est la partie « positive » de la tactique du front unique, et représente, dans les circonstances actuelles, la tâche fondamentale du parti en Italie.

Les communistes doivent se proposer pour objectif concret et réel l'unité de la classe laborieuse afin d'empêcher le capitalisme d'appliquer son plan de désagrégation permanente du prolétariat et de rendre impossible toute lutte révolutionnaire. Ils doivent savoir tout mettre en oeuvre pour atteindre ce but, et surtout se montrer capables de se rapprocher des ouvriers d'autres partis ou sans parti, en venant à bout de leur hostilité et de leur incompréhension déplacées, en se présentant en toute circonstance comme les artisans de l'unité de classe dans la lutte pour la défense de la classe et sa libération.

Le « front unique » de lutte antifasciste et anticapitaliste que les communistes s'efforcent de constituer doit chercher à se présenter comme un front unique organisé, donc se fonder sur les organismes autour desquels la masse dans son ensemble prend forme et se rassemble. Tels sont bien les organes représentatifs dont les masses elles-mêmes ont, aujourd'hui, tendance à se doter, en partant des usines, comme dans chaque période d'agitation, dès que les syndicats cessent de pouvoir fonctionner dans des conditions normales. Les communistes doivent prendre conscience de cette tendance

dans les masses, savoir l'encourager, et développer ses aspects positifs, en luttant contre les déviations à caractère particulariste auxquelles elle peut donner lieu. Il faut considérer la question sans privilégier de façon fétichiste une forme déterminée d'organisation, en se rappelant que notre objectif fondamental est de parvenir à une mobilisation et une unité organique de plus en plus vastes des forces. Pour atteindre ce but, il faut savoir s'adapter à tous les terrains qu'offre la réalité, exploiter tous les motifs d'agitation, mettre l'accent sur telle ou telle forme d'organisation selon les nécessités et les possibilités de développement de chacune d'elles.

Gramsci, fondateur et dirigeant du PC d'Italie 83

2. Lettre au Comité central du PCUS sur la situation dans le parti bolchévik

Retour à la table des matières

Cette lettre fut rédigée par Gramsci au nom du Bureau politique du PCI et transmise au Comité central du PCUS par Togliatti. Celui-ci désapprouva alors cette démarche. La lettre fut *publiée pour la première fois en France en avril 1938 par A. Tasca dans la revue* Problemi della Rivoluzione italiana *(série II, numéro 4), republiée par P. Togliatti dans* Rinascità *(nº 47 du 28 novembre 1964). On le trouve également dans* la Costruzione del Partito comunista, 1923-1926, *première édition Einaudi, Torino 1971, pages 125-131.*

Au Comité central du Parti communiste soviétique

Chers camarades,

Les communistes italiens et tous les travailleurs conscients de notre pays ont toujours suivi vos discussions avec la plus grande attention. A la veille de chaque congrès et de chaque conférence du Parti communiste russe, nous étions sûrs que, malgré l'âpreté des polémiques, l'unité du parti russe n'était pas en danger; bien mieux, nous étions convaincus qu'à la faveur de ces discussions le parti renforçait son homogénéité idéologique et organisationnelle, se trouvait donc mieux préparé et mieux armé pour affronter les multiples difficultés inhérentes à l'exercice du pouvoir dans un État ouvrier. Aujourd'hui, à la veille de votre XVe Conférence, nous n'avons plus la même certitude que par le passé; l'angoisse nous gagne irrésistiblement; il nous semble que l'attitude actuelle du bloc des oppositions et la gravité des polémiques au sein du Parti communiste de l'URSS exigent l'intervention des partis frères. C'est précisément cette conviction qui nous a poussés à vous adresser cette lettre. Il se peut que l'isolement dans lequel notre parti est contraint de vivre nous ait conduits à

exagérer les périls qui pèsent sur la situation interne du Parti communiste de l'URSS; mais, en tout cas, nos jugements concernant les répercussions de cette situation à l'échelle internationale n'ont rien d'exagéré, et en tant qu'internationalistes nous tenons à accomplir notre devoir.

La situation actuelle du parti frère de l'URSS nous parait différente et plus grave que lors des précédentes discussions, parce que aujourd'hui nous voyons s'opérer et s'approfondir une scission dans le groupe central léniniste, qui a toujours été le noyau dirigeant du parti et de l'Internationale. Une scission de ce genre, indépendamment des résultats numériques des votes au congrès, peut avoir les plus graves conséquences, non pas seulement si la minorité d'opposition n'accepte pas avec la plus grande loyauté les principes fondamentaux de la discipline révolutionnaire du parti, mais encore si elle outrepasse, dans la poursuite de sa polémique et de sa lutte, les limites de toute démocratie formelle.

L'un des plus précieux enseignements de Lénine a été qu'il nous fallait être très attentifs aux jugements de nos ennemis de classe. Eh bien, chers camarades, il est certain que la presse et les hommes d'État les plus en vue de la bourgeoisie internationale misent sur le caractère organique du conflit qui se fait jour au sein du noyau même du Parti communiste de l'URSS, comptent sur une scission dans le parti frère, sont convaincus que c'est d'elle que naîtra la désagrégation et la lente agonie de la dictature prolétarienne ; se déterminant ainsi cette catastrophe de la révolution que ne sont pas parvenues à provoquer les invasions et les insurrections de la garde blanche. Cette froide circonspection avec laquelle la presse bourgeoise cherche aujourd'hui à analyser les événements russes, le fait qu'elle évite de faire appel, dans la mesure du possible, à cette démagogie violente qui lui était si familière par le passé, sont des symptômes qui doivent faire réfléchir les camarades russes et les rendre conscients de leurs responsabilités. Il y a encore une autre raison pour laquelle la bourgeoisie internationale mise sur une éventuelle scission ou sur une aggravation de la crise interne du Parti communiste de l'URSS. l'État ouvrier existe en Russie depuis maintenant neuf ans. Il est certain que seule une petite minorité, non seulement des classes laborieuses mais encore des partis communistes eux-mêmes, dans les autres pays, est en mesure de reconstituer en son ensemble le mouvement global de la révolution et de retrouver, jusque dans les moindres détails dont se compose la vie quotidienne de l'État des Soviets, la continuité du fil rouge qui débouche sur les perspectives générales de la construction du socialisme. Et ce, non seulement dans les pays où la liberté de réunion n'existe plus, où la liberté de la presse est totalement supprimée ou soumise à d'incroyables contraintes comme en Italie (les tribunaux ont interdit et saisi les ouvrages de Trotsky, Lénine, Staline, Zinoviev et, récemment, le *Manifeste communiste);* mais aussi dans les pays où nos partis ont encore la possibilité d'apporter à leurs membres et aux masses en général une information suffisante. Dans ces pays, les plus larges masses ne peuvent rien comprendre aux discussions qui ont lieu au sein du Parti communiste de l'URSS, surtout quand elles atteignent le degré de violence qui est le leur aujourd'hui et quand elles engagent la ligne politique du parti dans son ensemble, et non plus des questions de détail. Ce ne sont pas que les masses

laborieuses en général, ce sont aussi celles de nos partis, qui voient et veulent voir dans la République des Soviets, et dans le parti qui la gouverne, un front uni de lutte, qui oeuvre dans la perspective globale du socialisme. C'est uniquement dans la mesure où les masses occidentales et européennes considèrent la Russie et le parti russe de cette façon, qu'elles sont disposées à reconnaître, comme un fait historiquement nécessaire, dans le Parti communiste de l'URSS, le parti dirigeant de l'Internationale; ce n'est donc qu'aujourd'hui que la République des Soviets et le Parti communiste de l'URSS apparaissent comme un élément formidable d'organisation et de proposition révolutionnaire.

Les partis bourgeois et social-démocrates, précisément pour cette raison, exploitent les polémiques internes et les conflits qui existent au sein du Parti communiste de l'URSS; ils veulent lutter contre l'influence de la révolution russe, contre l'unité révolutionnaire qui est en train de se former autour du Parti communiste de l'URSS à travers le monde entier.

Chers camarades, il est très significatif que, dans un pays comme l'Italie - où l'organisation de l'État et du parti fasciste parvient à étouffer toute manifestation réelle de vie autonome des grandes masses ouvrières et paysannes -, la presse fasciste, notamment dans les provinces, soit remplie d'articles techniquement bien conçus sur le plan de la propagande, et comportant un minimum de démagogie et d'épithètes injurieuses, dans lesquels on cherche à démontrer, avec un effort manifeste d'objectivité, que désormais, en raison même de l'attitude des leaders les plus connus du bloc des oppositions du Parti communiste de l'URSS, l'État des Soviets est à coup sûr en passe de devenir un pur État capitaliste, et qu'en conséquence, dans l'affrontement, à l'échelle mondiale entre fascisme et bolchevisme, le fascisme aura le dessus. Cette campagne, si elle montre à quel point est immense la sympathie dont jouit encore la République des Soviets dans les grandes masses du peuple italien - des masses qui, dans certaines régions et depuis six ans, ne reçoivent dans la clandestinité qu'une maigre littérature de parti -, montre aussi comment le fascisme, qui connaît parfaitement la situation intérieure de l'Italie et a appris à composer avec les masses, cherche à exploiter l'attitude politique du bloc des oppositions pour surmonter définitivement l'hostilité farouche des travailleurs envers le gouvernement de Mussolini : ou pour créer, du moins, un état d'esprit en vertu duquel on considérerait le fascisme comme une nécessité historique inéluctable, quels que soient la cruauté et les maux qui lui sont inhérents. Nous croyons que, dans le cadre de l'Internationale, notre parti est celui qui ressent le plus vivement le contrecoup de la grave situation qui s'est créée dans le Parti communiste de l'URSS. Et non pas seulement pour les raisons précédemment exposées - qui sont pour ainsi dire extérieures -, relatives aux conditions générales du développement révolutionnaire dans notre pays. Vous savez bien que tous les partis de l'Internationale ont hérité et de la vieille social-démocratie et des différentes traditions nationales propres à chaque pays (anarchisme, syndicalisme, etc.) toute une masse de préjugés et de motivations idéologiques qui représentent le foyer de toutes les déviations de droite et de gauche. Au cours de ces dernières années, et surtout après le Ve Congrès mondial, nos partis, à la suite d'expériences

douloureuses et à travers une succession de crises pénibles et difficiles, étaient en voie de se stabiliser sur des positions léninistes solides, en passe de devenir d'authentiques partis bolcheviks. De nouveaux cadres prolétariens étaient en train de se former dans les usines à partir de la base; les éléments intellectuels étaient soumis à une rigoureuse sélection, à une stricte et sévère mise à l'épreuve sur la base du travail pratique sur le terrain de l'action. Cette restructuration s'opérait sous le contrôle d'un parti communiste de l'URSS unitaire et de tous ses dirigeants.

Eh bien, l'acuité de la crise actuelle et la menace de scission ouverte ou latente qu'elle contient, bloquent ce processus de développement et d'élaboration dans nos partis, cristallisent les déviations de droite et de gauche, et retardent une fois encore la réalisation de l'unité organique du parti mondial des travailleurs. C'est tout particulièrement sur ce point que nous croyons de notre devoir d'internationalistes d'attirer l'attention des camarades les plus responsables du Parti communiste de l'URSS.

Camarades, tout au long de ces neuf ans d'histoire mondiale, vous êtes apparus comme l'élément organisateur et moteur des forces révolutionnaires de tous les pays : par son ampleur et sa profondeur, le rôle que vous avez joué n'a ni précédent ni équivalent dans l'histoire de l'humanité. Mais, aujourd'hui, vous êtes en train de détruire votre propre oeuvre, vous vous affaiblissez et courez le risque de compromettre la fonction dirigeante que le Parti communiste de l'URSS avait conquise sous l'impulsion de Lénine; il nous semble que le caractère violent et passionné des problèmes russes vous fait perdre de vue l'enjeu international de ces mêmes problèmes, vous fait oublier que vos responsabilités de militants russes ne peuvent et ne doivent être assumées que par référence aux intérêts du prolétariat international.

Le Bureau politique du Parti communiste italien s'est penché avec tout le soin et l'attention dont il était capable sur l'ensemble des questions qui sont actuellement débattues à l'intérieur du Parti communiste de l'URSS. Les problèmes qui sont aujourd'hui les vôtres peuvent demain être les nôtres. Dans notre pays aussi, la masse des paysans forme la majorité de la population laborieuse. En outre, tous les problèmes liés à l'hégémonie du prolétariat se poseront à nous sous une forme manifestement plus complexe et aiguë qu'en Russie même, parce que la densité de la population rurale est infiniment supérieure, parce que nos paysans ont une très riche tradition d'organisation et sont toujours parvenus à peser fortement, de tout leur poids spécifique de masse, sur la vie politique nationale, parce que chez nous les appareils et les organisations de l'Église ont derrière eux une tradition deux fois millénaire et se sont spécialisés dans la propagande et l'encadrement des paysans à un degré jamais atteint dans les autres pays. S'il est vrai que l'industrie est plus développée chez nous et que le prolétariat a une large base matérielle, il est non moins vrai que cette industrie ne dispose pas de matières premières dans le pays et se trouve donc plus exposée aux crises; le prolétariat ne pourra donc exercer sa fonction dirigeante que s'il est animé d'un esprit de sacrifice et totalement libéré de toutes les survivances du corporatisme réformiste ou syndicaliste. C'est de ce point de vue réaliste et léniniste, croyons-nous, que le Bureau politique du Parti communiste italien a abordé vos problèmes. Jusqu'à

présent, nous n'avons exprimé une opinion de parti que sur la seule question de discipline posée par les fractions, désirant nous en tenir à la recommandation que vous nous avez faite après votre XIVe Congrès, de ne pas étendre la discussion de vos problèmes aux sections de l'Internationale.

Nous déclarons maintenant que nous retenons comme fondamentalement juste la ligne politique de la majorité du Comité central du Parti communiste de l'URSS, et que c'est certainement dans le même sens que se prononcera la majorité du parti italien s'il devient nécessaire d'aborder cette question dans toute son ampleur. Nous ne cherchons pas, parce que nous jugeons cela inutile, à faire de l'agitation et de la propagande autour de vous et des camarades du groupe des oppositions. Nous n'allons donc pas dresser un inventaire de toutes les questions particulières avec, en regard, nos propres appréciations. Ce qui nous frappe, répétons-le, c'est que l'attitude des oppositions engage toute la ligne politique du Comité central, touchant au cœur même de la doctrine léniniste et de l'action politique du parti de l'URSS. C'est l'hégémonie du prolétariat qui est remise en question dans son principe comme dans sa pratique, ce sont les rapports fondamentaux d'alliance entre ouvriers et paysans qui sont mis en cause et menacés ; autrement dit les piliers mêmes de l'État ouvrier et de la révolution. Camarades, on n'a jamais vu au cours de l'histoire une classe dominante, dans son ensemble, avoir des conditions d'existence inférieures à celles de certains éléments et couches de la classe dominée et assujettie. Cette contradiction inouïe, l'histoire en a fait le lot du prolétariat ; c'est en cette contradiction que réside la plus grande menace pour la dictature du prolétariat, notamment dans les pays où le capitalisme n'était pas parvenu à son plein développement et n'avait pas réussi à unifier les forces productives. C'est de cette contradiction, qui d'ailleurs apparaît déjà sous certaines formes dans les pays capitalistes où le prolétariat assure objectivement une fonction sociale importante, que naissent le réformisme et le syndicalisme, que naissent l'état d'esprit corporatiste et les stratifications de l'aristocratie ouvrière. Et, pourtant, le prolétariat ne peut devenir une classe dominante s'il ne parvient pas, parle sacrifice de ses intérêts corporatifs, à surmonter cette contradiction; il ne peut maintenir son hégémonie et sa dictature, même une fois constitué en classe dominante, s'il ne sacrifie pas ses intérêts immédiats aux intérêts généraux et permanents de la classe. Il est certes facile de faire de la démagogie sur ce terrain, facile de souligner les aspects négatifs de la contradiction : « Est-ce toi qui domines, ô ouvrier mal vêtu et mal nourri, ou bien est-ce l'homme de la NEP avec ses vêtements fourrés et tous les biens de la terre dont il dispose ? » C'est ainsi que les réformistes, après une grève révolutionnaire qui a renforcé la cohésion et la discipline au sein des masses mais qui, en raison de sa durée, a encore appauvri les travailleurs sur le plan individuel, déclarent : « A quoi bon avoir lutté ? Vous vous retrouvez encore plus pauvres et démunis! » Il est facile de faire de la démagogie sur ce terrain, et il est tout aussi difficile de ne pas en faire lorsque la question a été formulée en termes corporatistes, et non dans l'esprit du léninisme, c'est-à-dire selon la doctrine de l'hégémonie d'un prolétariat qui se trouve dans cette situation historique déterminée et non dans une autre. Voilà quel est pour nous le principal enjeu de vos discussions, car cet élément est bien la racine de toutes les erreurs du groupe des oppositions et l'origine de tous les risques latents dont

sa pratique est grosse. L'idéologie et la pratique du bloc des oppositions manifestent un retour radical à la tradition de la social-démocratie et du syndicalisme qui ont empêché jusqu'alors le prolétariat occidental de s'organiser en classe dirigeante.

Seule une ferme unité et une discipline rigoureuse au sein du parti qui dirige l'État ouvrier peuvent garantir l'hégémonie prolétarienne en régime de NEP, c'est-à-dire le plein développement de la contradiction que nous avons soulignée. Mais, en l'occurrence, l'unité et la discipline ne sauraient être appliquées de façon mécanique et coercitive ; elles doivent être l'expression d'un consentement sincère, non celle d'un groupe adverse prisonnier ou assiégé qui ne rêve que d'évasion et de fuite par surprise.

Tout cela, très chers camarades, nous avons tenu à vous le dire dans un esprit de fraternité et d'amitié, même s'il est le fait de frères cadets. Les camarades Zinoviev, Trotsky et Kamenev ont puissamment contribué à notre éducation révolutionnaire, ils nous ont parfois corrigés avec beaucoup de rigueur et de sévérité, ont compté parmi nos maîtres. C'est plus particulièrement à eux que nous nous adressons comme aux principaux responsables de la situation actuelle, parce que nous voulons être sûrs que la majorité du Comité central du Parti communiste de l'URSS ne cherche pas à remporter une victoire écrasante dans cette lutte et n'est pas disposée à recourir aux mesures extrêmes. L'unité du parti frère de Russie est nécessaire au développement et au triomphe des forces révolutionnaires mondiales; au nom de cette nécessité, tout communiste et internationaliste doit être prêt à consentir les plus grands sacrifices. Les conséquences d'une erreur commise par le parti uni sont aisément surmontables; les conséquences d'une scission ou d'une situation entretenant une scission latente peuvent être irréparables et mortelles.

Salut communiste.
Le BP du PCI

3. Quelques thèmes sur la question méridionale (extrait) [1]

Retour à la table des matières

Le Mezzogiorno peut être défini comme une grande désagrégation sociale : les paysans qui constituent la majorité de sa population, n'ont aucune cohésion entre eux (on comprend qu'il faille faire des exceptions : les Pouilles, la Sardaigne, la Sicile où existent des caractéristiques spéciales dans le grand tableau de la structure méridionale). La société méridionale est un grand bloc agraire constitué de trois couches sociales : la grande masse paysanne, amorphe et désagrégée, les intellectuels de la petite et moyenne bourgeoisies rurales, les grands propriétaires terriens et les grands intellectuels. Les paysans méridionaux sont en perpétuelle fermentation, mais en tant que masse, ils sont incapables de donner une expression centralisée à leurs aspirations et à leurs besoins. La couche moyenne des intellectuels reçoit de la base paysanne les impulsions pour son activité politique et idéologique. Les grands propriétaires dans le domaine politique et les grands intellectuels dans le domaine idéologique centralisent et dominent, en dernière analyse, tout ce complexe de manifestations. Comme il est naturel, c'est dans le domaine idéologique que la centralisation a lieu avec le plus d'efficacité et de précision. Giustino Fortunato et Benedetto Croce représentent pour cela la clé de voûte du système méridional et, dans un certain sens, ils sont les deux plus grandes figures de la réaction italienne.

Les intellectuels méridionaux sont une des couches sociales les plus intéressantes et les plus importantes dans la vie nationale italienne. Il suffit de penser que plus des trois cinquièmes de la bureaucratie d'État sont constitués de Méridionaux pour s'en convaincre. A présent, pour comprendre la psychologie particulière des intellectuels méridionaux, il faut tenir compte de certaines données de fait.

1. Dans chaque pays, la couche des intellectuels a été radicalement transformée par le développement du capitalisme. Le vieux type d'intellectuel était l'élément organisateur ci une société à base essentiellement paysanne et artisanale ; pour organiser l'État, pour organiser le commerce, la classe dominante éduquait un type particulier d'intellectuel. L'industrie a introduit un nouveau type d'intellectuel : l'organisateur technique, le spécialiste de la science appliquée. Dans les sociétés où les forces économiques se sont développées dans un sens capitaliste, au point d'absorber la majeure partie de l'activité nationale, c'est ce second type d'intellectuel qui a prévalu, avec

[1] Manuscrit inachevé au moment de l'arrestation de Gramsci le 8 novembre 1926... Cet essai fut publié pour la première fois dans la revue théorique du Parti communiste italien en exil, imprimée à Paris : Lo Stato Operaio en janvier 1930.

toutes ses caractéristiques d'ordre et de discipline intellectuelle. Dans les pays où, au contraire, l'agriculture joue encore un rôle important ou tout à fait prépondérant, c'est le vieux type qui a gardé la primauté, qui fournit la plus grande partie du personnel de l'État, et qui même, localement, dans le village et dans le bourg rural, exerce la fonction d'intermédiaire entre le paysan et l'administration en général. Dans l'Italie méridionale, ce type prédomine, avec toutes ses caractéristiques : démocrate face au paysan, réactionnaire devant le grand propriétaire et le gouvernement, politicard, corrompu, déloyal. On ne comprendrait pas la figure traditionnelle des partis politiques méridionaux si on ne tenait pas compte des caractéristiques de cette couche sociale.

2. L'intellectuel méridional est issu principalement d'une classe qui est encore importante dans le Mezzogiorno; le bourgeois rural, c'est-à-dire le petit ou moyen propriétaire terrien, qui n'est pas paysan, qui ne travaille pas la terre, qui aurait honte de faire l'agriculteur, mais qui, du peu de terre qu'il possède, donnée en fermage ou en métayage, veut tirer de quoi vivre convenablement, de quoi envoyer les fils à l'université ou au séminaire, de quoi constituer la dot des filles qui doivent épouser un officier ou un fonctionnaire de l'État. De cette couche sociale, les intellectuels héritent une violente aversion envers le travailleur agricole, considéré comme une machine à travailler, qui doit être usée jusqu'à l'os et qui peut être facilement remplacée étant donné l'excédent de population laborieuse. Ils en héritent également une peur atavique et instinctive du paysan et de ses violences destructrices, et ainsi une habitude d'hypocrisie raffinée et un art très poussé de duper et d'apprivoiser les masses paysannes.

3. Puisque le clergé appartient au groupe social des intellectuels, il faut noter les différences de caractéristiques entre le clergé méridional dans son ensemble et le clergé du Nord. Le prêtre du Nord est en général un fils d'artisan ou de paysan ; il a des sentiments démocratiques et il est plus lié à la masse des paysans ; moralement, il est plus correct que le prêtre méridional qui souvent vit presque ouvertement avec une femme, et par suite exerce une fonction spirituelle bien plus complète socialement dans la mesure où il dirige toute l'activité d'une famille. Dans le Nord, la séparation de l'Église et de l'État et l'expropriation des biens ecclésiastiques ont été plus radicales que dans le Mezzogiorno, où les paroisses et les couvents ont conservé ou reconstitué d'importantes propriétés immobilières et mobilières. Dans le Mezzogiorno, le prêtre se présente au paysan : a) comme un gérant des terres avec lequel le paysan entre en conflit pour la question des loyers; b) comme un usurier qui demande des taux d'intérêt très élevés et fait jouer l'élément religieux pour toucher sans risque le loyer ou l'usure ; c) comme un homme soumis aux passions communes (femmes et argent) et qui ne donne donc spirituellement aucune confiance dans sa discrétion et son impartialité. La confession ne joue dès lors qu'une très faible fonction dirigeante et le paysan méridional, même s'il est souvent superstitieux au sens païen, n'est pas clérical. Tout cela explique pourquoi dans le Mezzogiorno, le Parti populaire (à l'exception de quelques zones de la Sicile) n'a pas eu une forte implantation, n'a

possédé aucun réseau d'institutions et d'organisations de masse. L'attitude du paysan envers le clergé est résumée dans le dicton populaire : « Le prêtre est prêtre à l'autel, ailleurs il est un homme comme les autres. »

Le paysan méridional est lié au grand propriétaire par l'intermédiaire de l'intellectuel. Les mouvements des paysans, tant qu'ils ne se regroupent pas en organisations de masse autonomes et indépendantes, ne serait-ce que formellement (c'est-à-dire capables de sélectionner des cadres ruraux d'origine paysanne, et capables d'enregistrer les différenciations et les progrès qui se réalisent dans le mouvement), finissent toujours par se ranger dans les articulations ordinaires de l'appareil d'État – communes, provinces, Chambre des députés - à travers les compositions et décompositions des partis locaux, dont le personnel est constitué d'intellectuels, mais qui sont contrôlés par les grands propriétaires et leurs hommes de confiance, comme Salandra, Orlando, di Cesare. La guerre parut introduire un élément nouveau dans ce type d'organisation avec le Mouvement des Anciens Combattants, où les paysans-soldats et les intellectuels-officiers formaient un bloc plus uni entre eux et dans une certaine mesure antagoniste aux grands propriétaires. Il n'a pas duré longtemps et le dernier résidu de ce mouvement est l'Union nationale [1], créée par Amendola, qui a une ombre d'existence pour son antifascisme. Toutefois, étant donné l'absence traditionnelle d'organisation *explicite* des intellectuels *démocratiques* dans le Mezzogiorno, même ce groupement doit être signalé et il faut en tenir compte parce qu'il peut devenir, d'un mince filet d'eau, un torrent impétueux dans de nouvelles conditions de politique générale. La seule région où le Mouvement des Anciens Combattants a acquis un profil plus précis et a réussi à se donner une structure sociale plus solide, est la Sardaigne. Et cela se comprend : justement parce qu'en Sardaigne la classe des grands propriétaires terriens est très réduite, elle n'a développé aucune fonction et n'a pas les très anciennes traditions culturelles, intellectuelles et gouvernantes du Mezzogiorno continental. La poussée de la base, exercée par les masses des paysans et des bergers, ne trouvait pas de contrepoids étouffant dans la couche sociale supérieure des grands propriétaires : les intellectuels dirigeants subissent tout le poids de la poussée et font des pas en avant plus importants que l'Union nationale. La situation sicilienne a des caractères différentiels plus profonds, aussi bien par rapport à la Sardaigne que par rapport au Mezzogiorno. Les grands propriétaires y sont beaucoup plus unis et décidés que dans le Mezzogiorno continental ; il y existe en outre une certaine industrie et un commerce très développé (la Sicile est la région la plus riche de tout le Mezzogiorno et une des plus riches d'Italie) ; les classes supérieures sentent très bien leur importance dans la vie nationale et la font peser. La Sicile et le Piémont sont les deux régions qui ont donné le plus grand nombre de dirigeants politiques à l'État italien. Ce sont les deux régions qui ont eu un rôle prééminent depuis 1870. Les masses populaires siciliennes sont plus avancées que dans le Mezzogiorno, mais leur progrès a revêtu une forme typiquement sicilienne : il existe un socialisme de masse sicilien,

[1] L'Union nationale fut fondée en 1924 après l'assassinat du député socialiste Matteoti par les hommes de main de Mussolini.

qui a toute une tradition et un développement particulier; il comptait, dans la Chambre de 1922, environ vingt députés sur les cinquante-deux qui étaient élus dans l'Ile.

Nous avons dit que le paysan méridional est lié au grand propriétaire terrien par l'intermédiaire de l'intellectuel. Ce type d'organisation est le plus répandu dans tout le Mezzogiorno continental et en Sicile. Il constitue un monstrueux bloc agraire qui, dans son ensemble, sert d'intermédiaire et de surveillant au capitalisme du Nord et des grandes banques. Son unique but est de conserver le statu quo [...].

Au-dessus du bloc agraire dans le Mezzogiorno fonctionne un bloc intellectuel qui a pratiquement servi jusqu'à présent à empêcher que les fissures du bloc agraire ne deviennent trop dangereuses et ne conduisent à son éboulement. Les représentants de ce bloc intellectuel sont Giustino Fortunato et Benedetto Croce qui, pour cela, peuvent être considérés comme les réactionnaires les plus actifs de la péninsule.

Nous avons dit que l'Italie méridionale est une grande désagrégation sociale. Cette formule peut s'appliquer non seulement aux paysans mais aussi aux intellectuels : il est remarquable que dans le Mezzogiorno, parallèlement aux très grandes propriétés, aient existé et existent de grandes concentrations culturelles et intellectuelles chez quelques individus ou dans des groupes restreints de grands intellectuels, tandis qu'il n'existe pas d'organisations de la moyenne culture. On trouve dans le Mezzogiorno la maison d'édition Laterza et la revue *La Critica,* des académies et des entreprises culturelles de haute érudition ; il n'existe pas de petites ou moyennes revues, de maisons d'édition où se regrouperaient des formations médianes d'intellectuels méridionaux. Les Méridionaux qui ont cherché à sortir du bloc agraire et à poser la question méridionale de façon radicale, ont trouvé hospitalité et se sont regroupés dans des revues imprimées à l'extérieur du Mezzogiorno. On peut dire au contraire que toutes les initiatives culturelles dues aux intellectuels moyens et qui ont eu lieu au XXe siècle en Italie centrale et septentrionale, furent caractérisées par le méridionalisme, car fortement influencées par les intellectuels méridionaux; toutes les revues du groupe des intellectuels florentins *: La Voce, L'Unita;* les revues des démocrates chrétiens, comme *L'Azione* de Cesena; les revues des jeunes libéraux d'Émilie et de Milan de G. Borelli, comme *La Patria* de Bologne ou *L'Azione* de Milan; enfin *La Révolution libérale* de Gobetti. Eh bien, les suprêmes dirigeants politiques et intellectuels de toutes ces initiatives ont été G. Fortunato et Benedetto Croce. Dans une sphère plus vaste que celle trop étouffante du bloc agraire, ils ont obtenu que la problématique du Mezzogiorno ne dépasse pas certaines limites, ne devienne pas révolutionnaire. Hommes de grande culture et de grande intelligence, issus du milieu traditionnel du Mezzogiorno mais liés à la culture européenne et donc mondiale, ils avaient toutes les qualités pour donner satisfaction aux besoins intellectuels des plus honnêtes représentants de la jeunesse cultivée du Mezzogiorno, pour calmer ses velléités inquiètes de révolte contre les conditions existantes, pour la guider suivant une ligne moyenne de sérénité classique de la pensée et de l'action. Ceux que l'on a appelés les néo-protestants ou calvinistes n'ont pas compris qu'en Italie il ne pouvait y avoir de Réforme religieuse de masse, du fait des conditions modernes de la civilisation, et que la seule

Réforme historiquement possible s'est révélée être la philosophie de Benedetto Croce : l'orientation et la méthode de la pensée ont été changées, une nouvelle conception du monde s'est édifiée qui a dépassé le catholicisme et toutes les autres religions mythologiques. En ce sens, Benedetto Croce a rempli une très haute fonction « nationale » : il a séparé les intellectuels méridionaux radicaux des masses paysannes, en les faisant participer à la culture nationale et européenne et, à travers cette culture, il les a fait absorber par la bourgeoisie nationale et ainsi par le bloc agraire.

L'Ordine Nuovo et les communistes turinois, s'ils peuvent être dans une certaine mesure rattachés aux formations intellectuelles auxquelles on a fait allusion, et s'ils ont donc subi également l'influence de Giustino Fortunato et Benedetto Croce, représentent cependant en même temps une rupture complète avec cette tradition et le début d'un nouveau mouvement, qui a déjà donné des fruits et en donnera encore. Ils ont considéré le prolétariat urbain comme le protagoniste moderne de l'histoire italienne et donc de la question méridionale. En ayant servi d'intermédiaire entre le prolétariat et des couches déterminées d'intellectuels de gauche, ils ont réussi à modifier, sinon complètement, du moins notablement, leur orientation intellectuelle. C'est l'élément principal de la figure de Piero Gobetti, si l'on y réfléchit bien. Il n'était pas communiste et ne le serait probablement jamais devenu, mais il avait compris la position sociale et historique du prolétariat et ne parvenait plus à penser en faisant abstraction de cet élément. Gobetti, dans le travail ordinaire du journal, avait été, par nous, mis au contact d'un monde vivant qu'il n'avait d'abord connu qu'à travers les formules des livres. Sa caractéristique principale était la loyauté intellectuelle et l'absence complète de toute vanité et de toute mesquinerie de second ordre ; il ne pouvait pas ne pas être convaincu, pour cette raison, de la fausseté et de l'injustice de toute une série de façons de voir et de penser traditionnelles à l'égard du prolétariat. Quelle conséquence eurent chez Gobetti ces contacts avec le monde extérieur prolétarien? Ils furent l'origine et l'impulsion d'une conception que nous ne voulons ni discuter ni approfondir, une conception qui, en grande partie, se rattache au syndicalisme et à la façon de penser des syndicalistes intellectuels : les principes du libéralisme sont, dans cette conception, projetés de l'ordre des phénomènes individuels dans celui des phénomènes de masse. Les qualités d'excellence et de prestige dans la vie des individus, sont transportées dans les classes conçues presque comme des individualités collectives. D'habitude, cette conception conduit les intellectuels qui la partagent à la pure contemplation et à l'enregistrement des mérites et des démérites, à une position odieuse et imbécile d'arbitres dans les luttes, de dispensateurs des prix et des punitions. Pratiquement, Gobetti a échappé à ce destin. Il s'est révélé un organisateur de la culture d'une extraordinaire valeur et eut, au cours de cette dernière période, une fonction qui ne doit être ni négligée ni sous-estimée par les ouvriers. Il a creusé une tranchée au-delà de laquelle n'ont pas reculé les groupes des intellectuels les plus honnêtes et les plus sincères qui, en 1919-1920-1921 sentirent que le prolétariat comme classe dirigeante, aurait été supérieur à la bourgeoisie. Certains, de bonne foi et honnêtement; d'autres de mauvaise foi et malhonnêtement, répétaient partout que Gobetti n'était rien d'autre qu'un communiste camouflé, un agent, sinon du Parti communiste, tout au moins du groupe communiste de *L'Ordine Nuovo*. Il ne

faut même pas démentir d'aussi fades racontars. La figure de Gobetti et le mouvement représenté par lui furent des productions spontanées du nouveau climat historique italien : c'est en cela que résident leur signification et leur importance. Il nous a été quelquefois reproché par des camarades du Parti, de ne pas avoir combattu contre le courant d'idées de la *Révolution libérale : cette* absence de lutte semble même constituer la preuve de la liaison organique, de caractère machiavélique (comme on a coutume de dire) entre Gobetti et nous. Nous ne pouvions pas combattre Gobetti parce qu'il développait et représentait un mouvement qui ne devait pas être combattu, tout au moins en principe. Ne pas comprendre cela signifie que l'on ne comprend pas la question des intellectuels et leur fonction dans la lutte des classes. Gobetti nous servait pratiquement de lien : 1) avec les intellectuels nés sur le terrain de la technique capitaliste, qui avaient rejoint une position de gauche, favorables à la dictature du prolétariat, en 1919-1920; 2) avec une série d'intellectuels méridionaux qui, par des liens complexes, posaient la question méridionale sur un terrain différent du terrain traditionnel, en y introduisant le prolétariat du Nord : parmi ceux-ci, Guido Dorso est la figure la plus complète et la plus intéressante. Pourquoi aurions-nous dû lutter contre le mouvement de *La Révolution libérale ? Sans* doute parce qu'il n'était pas composé de communistes purs qui auraient accepté de A à Z notre programme et notre doctrine ? On ne pouvait demander cela, car cela aurait été politiquement et historiquement un paradoxe. Les intellectuels se développent lentement, beaucoup plus lentement que n'importe quel autre groupe social, du fait de leur nature même et de leur fonction sociale. Ils représentent toute la tradition culturelle d'un peuple, veulent en résumer et en synthétiser toute l'histoire. C'est le cas particulièrement du vieux type d'intellectuel, de l'intellectuel né sur le terrain rural. Imaginer qu'il puisse, comme masse, rompre avec tout le passé pour se situer sur le terrain d'une nouvelle idéologie, est absurde. C'est absurde pour les intellectuels pris comme masse, peut-être même pour de très nombreux intellectuels considérés individuellement, quels que soient les efforts honnêtes qu'ils fassent et veuillent faire. Ce sont les intellectuels comme masse, et non pas simplement comme individus qui nous intéressent. Il est parfaitement important et utile pour le prolétariat qu'un ou plusieurs intellectuels, individuellement, adhèrent à son programme et à sa doctrine, se fondent dans le prolétariat, en deviennent et s'en sentent partie intégrante. Le prolétariat, comme classe, est pauvre en éléments organisateurs, il ne possède pas et ne peut se constituer sa propre couche d'intellectuels que très lentement, très difficilement et seulement après la conquête du pouvoir étatique. Mais il est aussi important et utile que dans la masse des intellectuels se détermine une rupture de caractère organique, historiquement caractérisée : que se forme comme formation de masse une tendance de gauche, au sens moderne du terme, c'est-à-dire orientée vers le prolétariat révolutionnaire. L'alliance du prolétariat et des masses paysannes exige cette formation. Elle l'exige d'autant plus lorsqu'il s'agit de l'alliance du prolétariat et des masses paysannes du Mezzogiorno. Le prolétariat détruira le bloc agraire méridional dans la mesure où il réussira, à travers son parti, à organiser en formations autonomes et indépendantes des masses toujours plus importantes de paysans pauvres; mais il réussira plus ou moins largement dans cette tâche qui est obligatoirement la sienne selon sa capacité de désagréger le bloc intellectuel qui est l'armature flexible mais très résistante du

bloc agraire. Le prolétariat a été aidé, dans la solution de cette tâche, par Piero Gobetti et nous pensons que les amis du mort continueront, même sans leur guide, l'œuvre entreprise et qui est gigantesque et difficile ; mais pour cette raison justement, elle est digne de tous les sacrifices (même du sacrifice de la vie comme ce fut le cas pour Gobetti) de la part de ces intellectuels (et ils sont nombreux, plus qu'on ne croit) du Nord et du Sud qui ont compris qu'il y a seulement deux forces essentiellement nationales et porteuses de l'avenir : le prolétariat et les paysans.

(Ici s'interrompt le manuscrit.)

DEUXIÈME PARTIE

LES CAHIERS DE LA PRISON

L'ÉLABORATION DE LA PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS

LA RÉFORME INTELLECTUELLE ET MORALE

Retour à la table des matières

Avertissement

Retour à la table des matières

L'ordre des textes suivi en cette édition est un ordre thématique repris du recueil Gramsci dans le texte [1]. Cet ordre se modèle sur la première édition italienne des Cahiers de la prison [2] en six volumes intitulés respectivement : il Matérialisme storico e la Filosofia di Benedetto Croce (M.S.); Gli Intelletuali e l'Organizzazione della cultura (Int.); Note sul Machiavelli, sulla politica, e sullo stato (Mach.); il Risorgimento (R.); Litteratura e Vita nazionale (L. V.N.); Passato e Presente (P.P.).

Cette classification thématique n'est pas arbitraire en ce qu'elle se fonde sur des indications de Gramsci. Dans une lettre à sa belle-sœur Tania Schucht (19 mars 1927), il annonce son intention de consacrer son temps à une recherche menée « d'un point de vue désintéressé, für ewig » [3], sur « la formation de l'esprit public, sur les intellectuels italiens, leurs origines, leurs groupements selon les courants de culture, leurs différentes manières de penser ». [4] Cette recherche, fil conducteur des Cahiers, doit très vite pour Gramsci s'articuler, car elle est « formidable », en « toute une série d'essais ». [5] Cette déclaration du 3 août 1931 trouve confirmation dans un paragraphe du cahier 8, intitulé « Noti sparse e appunti per una storia degli intelletuali italiani » rédigée à peu près à la même époque : là, Gramsci donne la recension des têtes de chapitre de ces essais. [6]

---

1 Recueil réalisé par F. Ricci et publié aux Éditions sociales, Paris 1977.
2 Giulio Einaudi, Torino 1948-1951.
3 Für ewig : pour l'éternité.
4 A. Gramsci, Lettres de la prison, Éditions sociales, Paris 1953, p. 77.
5 Ibid. p. 204.
6 Quaderni del carcere, Giulio Einaudi, pp. 935-936.

En 1934, il classe son matériel d'études et d'élaboration par thèmes. Cet ordre thématique retenu pour la première édition italienne et pour celle-ci a eu le mérite de rendre possible la diffusion et l'approfondissement de la pensée de Gramsci, « classique du marxisme », « essentiel » en vérité.

Mais il a fait l'objet de critiques justifiées, dont la principale est le risque de fixer sous une forme dogmatique et canonique une pensée en mouvement, toujours inquiète et susceptible de se reprendre et de se relancer, sans tenir compte de son caractère ouvert et inachevé, ni de son ordre génétique. LInstitut Gramsci du PCI a pu ainsi, sous la direction de Valentino Gerratana, après de longues années d'un remarquable travail historique, philologique, rendre possible une véritable édition critique des Quaderni del carcere. [1]

Cette édition publie ainsi les vingt-neuf cahiers rédigés par Gramsci entre 1929 et 1935. Il faut noter que certains textes ont connu deux rédactions successives, la seconde consistant en une réélaboration de notes antérieures : il s'agit des cahiers 8 Notes de philosophie et Mélanges, 10 la Philosophie de Benedetto Croce, 11 Introduction à la philosophie, 13 Notes sur la politique de Machiavel, commencées en 1932; du cahier 16 Arguments de culture commencé en 1933; des cahiers 19 Risorgimento italien, 20 Action catholique, 21 Problèmes de la culture nationale italienne, Littérature populaire, 22 Américanisme et Fordisme, 23 Critique littéraire, 24 Journalisme, 25 Histoire des groupes sociaux subalternes, 26 Arguments de culture, 28 Lorianisme, 29 Notes pour une introduction à l'étude de la grammaire, commencés en 1934-1935. Les autres cahiers, notamment les cahiers 14, 15, 17 sont des cahiers de notes mélangées qui n'ont connu qu'une seule rédaction ou qui ont été recopiés les uns des autres.

Cette édition respecte l'ordre thématique. Mais dans la mesure du possible, elle tente de suivre l'ordre de succession des cahiers choisis, et l'ordre interne de chaque cahier. [2]

---

1 Giulio Einaudi, Turin 1975.

2 Pour chaque texte retenu, on trouvera la référence simultanée à la première édition Einaudi, et à l'édition critique Gerratana (en ce cas, on indique à la suite du sigle G, le numéro du cahier 0, le paragraphe &, la page, soit G Q & p). On fait suivre ces références de la date de composition du texte. On a supprimé la référence à la numérotation effectuée par la belle-sœur de Gramsci, Tatiana Schucht, cette numérotation n'avait que des fins d'inventaire, et n'était ni thématique ni chronologique.

Deuxième partie

I.

La philosophie de la praxis contre l'historicisme idéaliste. L'anti-Croce (cahier 10)

1. La discussion scientifique

Retour à la table des matières

Quand on pose des problèmes historiques-critiques, il ne faut pas concevoir la discussion scientifique comme un processus judiciaire, où il y a un inculpé et un procureur qui, comme c'est son rôle, doit démontrer que l'accusé est coupable et digne d'être retiré de la circulation. Dans la discussion scientifique, puisqu'on suppose que l'intérêt est la recherche de la vérité et le progrès de la science, la manière de se montrer plus « avancé », c'est de se placer du point de vue suivant, à savoir que l'adversaire peut exprimer une exigence qui doit être incorporée, ne serait-ce que comme un moment subordonné, dans sa propre construction. Comprendre et évaluer en réaliste la position et les raisons de l'adversaire (et parfois, se pose en adversaire toute la pensée passée) signifie justement s'être libéré de la prison des idéologies (au sens défavorable du terme, de fanatisme idéologique aveugle) c'est-à-dire se placer d'un point de vue « critique », le seul qui soit fécond dans la recherche scientifique.

(M. S., p. 21 et G. q. 10 (II), § 24, p. 1263.)
[1935]

2. Lien entre philosophie, religion, idéologie (au sens crocien)

Retour à la table des matières

Si par religion on doit comprendre une conception du monde (une philosophie) avec une norme de conduite qui lui corresponde, quelle différence peut-il y avoir entre religion et idéologie (ou instrument d'action) et, en dernière analyse, entre idéologie et philosophie ? Y a-t-il ou peut-il y avoir une philosophie sans une volonté morale conforme ? Les deux aspects de la religiosité, la philosophie et la norme de conduite, peuvent-ils se concevoir comme séparés ou avoir été conçus comme séparés ? Et si la philosophie et la morale sont toujours une unité, pourquoi la philosophie doit-elle logiquement précéder la pratique et non l'inverse ? Ou bien cette façon de poser le problème n'est-elle pas une absurdité et ne doit-on pas, conclure qu'une « historicité » de la philosophie ne 'signifie rien d'autre que sa « praticité ». On peut dire sans doute que Croce a effleuré le problème dans *Conversations critiques (1,* p. 298 à 300); après avoir analysé quelques-unes des *Thèses sur Feuerbach, il* arrive à la conclusion que, dans ces Thèses, prennent la parole « en face de la philosophie antérieure, non pas d'autres philosophes comme on l'attendrait, mais les révolutionnaires pratiques », que « Marx ne renversait pas tant la philosophie hégélienne que la philosophie en général, toute espèce de philosophie, et qu'il supplantait le philosopher par l'action pratique ». Mais n'y a-t-il pas au contraire dans ces thèses la revendication, face à la philosophie « scolastique » purement théorique ou contemplative, d'une philosophie qui produise une morale conforme, une volonté réalisatrice à laquelle elle s'identifie en dernière analyse ? La Thèse XI : « Les philosophes ont seulement interprété le monde de différentes manières; il importe maintenant de le transformer », ne peut pas être interprétée comme une répudiation de toute philosophie, mais seulement comme une répugnance envers le psittacisme des philosophes et l'affirmation énergique d'une unité entre théorie et pratique. Qu'une telle solution venant de Croce soit inefficace sur le plan critique, on peut encore le constater ainsi : même si l'on admet par hypothèse absurde, que Marx voulait « remplacer » la philosophie en général par l'activité pratique, il faudrait « dégainer » l'argument péremptoire selon lequel on ne peut nier la philosophie sinon en philosophant, c'est-à-dire en réaffirmant ce que l'on avait voulu nier. Et Croce lui-même, dans une note du livre *Matérialisme historique et économie marxiste,* reconnaît (avait reconnu) explicitement que l'exigence posée par Antonio Labriola de construire une philosophie de la praxis était justifiée.

On peut encore justifier cette interprétation des *Thèses sur Feuerbach* comme revendication de l'unité de la théorie et de la pratique, et par conséquent comme identification de la philosophie avec ce que Croce appelle religion (conception du monde

accompagnée d'une norme de conduite correspondante) - ce qui n'est en réalité que l'affirmation de l'historicité de la philosophie en termes d'immanence absolue, de « terrestrité absolue » - avec la fameuse proposition selon laquelle le « mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande ». Cette proposition signifie non pas comme l'écrit Croce : « Héritier qui ne continuerait pas l'œuvre des prédécesseurs, mais en entreprendrait une autre, *d'une nature différente et opposée »,* elle signifierait proprement que l' « héritier » continue le prédécesseur, mais le continue « pratiquement » parce qu'il a déduit une volonté active, transformatrice du monde, de la pure contemplation; et dans cette activité pratique est contenue aussi la « connaissance » qui d'ailleurs n'est « connaissance réelle » et non pas « scolastique », que dans l'activité pratique. Il en résulte aussi qu'un des caractères de la philosophie de la praxis est d'être tout spécialement une conception de masse, une culture de masse et de « masse unie dans son oeuvre », c'est-à-dire que ses normes de conduite ne sont pas universelles sur le seul plan des idées, mais « généralisées » dans la réalité sociale. Et partant, l'activité du philosophe « individuel » ne peut être conçue qu'en fonction de cette unité sociale, c'est-à-dire conçue elle aussi comme politique, comme fonction de direction politique.

De ce point de vue aussi, on voit comment Croce a bien su mettre à profit son étude de la philosophie de la praxis. Qu'est en fait la thèse crocienne de l'identité de la philosophie et de l'histoire sinon une façon, la façon crocienne, de présenter le même problème qui a été posé par les *Thèses sur Feuerbach* et confirmé par Engels dans son opuscule sur Feuerbach ? Pour Engels, l' « histoire » est pratique (l'expérience, l'industrie), pour Croce, l' « histoire » est encore un concept spéculatif ; autrement dit, Croce a refait à l'envers le chemin - de la philosophie spéculative, on en était venu à une philosophie « concrète » et « historique », la philosophie de la praxis; Croce a retraduit en langage spéculatif les acquisitions progressives de la philosophie de la praxis et le meilleur de sa pensée est dans cette retraduction.

On peut voir avec plus d'exactitude et de précision la signification que la philosophie de la praxis donne à la thèse hégélienne de la transformation de la philosophie en histoire de la philosophie, c'est-à-dire de l'historicité de la philosophie. D'où la conséquence : il convient de nier la « philosophie absolue » ou abstraite et spéculative, c'est-à-dire la philosophie qui naît de la philosophie précédente et en hérite les « problèmes suprêmes », comme on dit, ou même seulement le « problème philosophique »; problème qui devient dès lors un problème historique : comment naissent et se développent les problèmes déterminés de la philosophie. La priorité passe à la pratique, à l'histoire réelle des changements des rapports sociaux desquels (et donc, en dernière analyse, de l'économie) naissent (ou sont présentés) les problèmes que le philosophe se propose et élabore.

On comprend, par le concept le plus large d'historicité de la philosophie c'est-à-dire par l'idée qu'une philosophie est « historique » dans la mesure où elle se diffuse et devient la conception de la réalité d'une masse sociale (avec une éthique conforme), que la philosophie de la praxis, malgré la « surprise » et le « scandale » de Croce,

étudie dans les « philosophes précisément (!) ce qui n'est pas philosophique, les tendances pratiques et les effets sociaux et de classe, que ces philosophes représentent. C'est pourquoi ils découvraient dans le matérialisme du XVIIIe siècle la vie française d'alors toute tournée vers le présent immédiat, vers la commodité et l'utilité ; chez Hegel, l'État prussien ; chez Feuerbach, les idéaux de la vie moderne auxquels la société allemande ne s'était pas encore élevée ; chez Stirner, l'âme des marchands; chez Schopenhauer, celle des petits bourgeois, et ainsi de suite ».

Mais n'était-ce pas justement « historiciser » les philosophies particulières, rechercher le lien historique entre les philosophies et la réalité historique par laquelle ils avaient été poussés ? On pourra dire et on dit en fait : mais la « philosophie » n'est-ce pas justement ce qui « reste » au terme de cette analyse par laquelle on identifie ce qui est « social » dans l'œuvre du philosophe? Il faut pourtant poser cette revendication et la justifier mentalement. Après avoir distingué ce qui est social ou « historique » dans une philosophie déterminée, ce qui correspond à une exigence de la vie pratique, à une exigence qui ne soit ni arbitraire ni extravagante (et certes, une telle identification n'est pas toujours facile, surtout si on la tente immédiatement, c'est-à-dire sans une perspective suffisante) il faudra évaluer ce « résidu » qui ne sera pas aussi important qu'il pourrait paraître à première vue, si le problème avait été posé en partant du préjugé crocien que ce problème est une futilité ou un scandale. Qu'une exigence historique soit conçue par un philosophe « individuel » de façon individuelle et personnelle et que la personnalité particulière du philosophe influe profondément sur la forme d'expression concrète de sa philosophie, c'est évident, tout bonnement. Que ces caractères individuels aient de l'importance, c'est à concéder sans réserve. Mais quelle signification aura cette importance ? Elle ne sera pas purement instrumentale et fonctionnelle, étant donné que s'il est vrai que la philosophie ne se développe pas à partir d'une autre philosophie, mais qu'elle est une solution continuelle de problème que propose le développement historique, il est vrai aussi que chaque philosophe ne peut pas négliger les philosophes qui l'ont précédé. Il agit même d'habitude comme si sa philosophie était une polémique ou un développement des philosophies précédentes, des œuvres individuelles concrètes des philosophes précédents. Quelquefois même « il est utile » de proposer la découverte personnelle d'une vérité comme si elle était le développement d'une thèse précédente d'un autre philosophe, parce que c'est une force que de s'insérer dans le processus particulier de développement de la science particulière à laquelle on collabore.

De toute façon, apparaît le lien théorique par lequel la philosophie de la praxis, tout en continuant l'hégélianisme, le « renverse », sans vouloir pour cela, comme le croit Croce, « supplanter » toute espèce de philosophie. Si la philosophie est histoire de la philosophie, si la philosophie est « histoire », si la philosophie se développe parce que se développe l'histoire générale du monde (c'est-à-dire les rapports sociaux dans lesquels vivent les hommes) et non simplement parce qu'à un grand philosophe succède un plus grand philosophe, il est clair alors que travailler pratiquement à l'histoire, c'est faire en même temps une philosophie « implicite » qui sera « explicite » dans la mesure où les philosophes l'élaboreront de façon cohérente, c'est soulever des

problèmes de connaissance qui, en plus d'une forme « pratique » de solution, trouveront tôt ou tard une forme théorique grâce au travail des spécialistes, après avoir trouvé immédiatement la forme spontanée du sens commun populaire, c'est-à-dire des agents pratiques des transformations historiques. On voit combien les crociens ne comprennent pas cette façon de poser la question à leur étonnement devant certains événements : « ... On a ce fait paradoxal d'une idéologie pauvrement, aridement matérialiste qui donne lieu en pratique à une passion de l'idéal, à une fougue du renouveau, à laquelle on ne peut nier une certaine (!) sincérité », et à l'explication abstraite à laquelle ils ont recours : « Tout ceci est vrai en principe (!) et c'est aussi providentiel, puisque cela montre que l'humanité a de grandes ressources intérieures qui entrent en jeu au moment même où une raison superficielle prétendrait les nier », accompagnée des petits jeux de dialectique formelle d'usage : « La religion du matérialisme, par le fait même qu'elle est religion, n'est plus matière (!?); l'intérêt économique, lorsqu'il est élevé jusqu'à l'éthique, n'est plus pure économie. » Ou bien cette subtilité de De Ruggiero est une futilité, ou bien elle se rattache à une proposition de Croce selon laquelle toute philosophie en tant que telle n'est qu'idéalisme ; mais cette thèse énoncée, pourquoi alors une telle bataille de mots ? Serait-ce seulement pour une question de terminologie ?

(M.S., pp. 231-235 et G.q. 10 (II), § 31, pp. 1269-1274.)
[1935]

3. Le philosophe

Retour à la table des matières

Une fois posé le principe que tous les hommes sont « philosophes », c'est-à-dire qu'entre les philosophes professionnels ou « techniciens » et les autres hommes, il n'existe pas une différence « qualitative » mais seulement « quantitative » (et dans ce cas, quantité a un sens particulier, qui ne peut être confondu avec celui d'une somme arithmétique, puisque ce mot indique plus ou moins d' « homogénéité », de « cohérence », de « possibilités logiques » [logicità], etc. (c'est-à-dire quantité d'éléments qualitatifs), il faut voir toutefois en quoi consiste la différence. Ainsi, il ne sera pas exact d'appeler « philosophie », toute tendance de pensée, toute orientation générale, etc. et même pas toute « conception du monde et de la vie ». On pourra appeler le philosophe « un ouvrier qualifié », par rapport aux manœuvres, mais cette expression non plus n'est pas exacte, car dans l'industrie, en plus du manœuvre et de l'ouvrier qualifié, il y a l'ingénieur, qui non seulement connaît le métier pratiquement, mais le connaît théoriquement et historiquement. Le philosophe professionnel ou technicien, non seulement « pense » avec plus de rigueur logique, avec plus de cohérence, avec plus d'esprit de système que les autres hommes, mais il connaît toute l'histoire de la

pensée, c'est-à-dire qu'il est capable de s'expliquer le développement que la pensée a eu jusqu'à lui, et qu'il est en mesure de reprendre les problèmes au point où ils se trouvent après avoir subi le maximum de tentatives de solutions, etc. Il a, dans le domaine de la pensée, la même fonction que celle assumée dans les divers domaines scientifiques, par les spécialistes.

Il y a toutefois une différence entre le philosophe spécialiste et les autres spécialistes : le philosophe spécialiste s'approche davantage des autres hommes que ne le font les autres spécialistes. L'analogie qu'on a établie entre le philosophe spécialiste et les autres spécialistes de la science, est précisément à l'origine de la caricature du philosophe. En effet, on peut imaginer un entomologiste spécialiste, sans que tous les autres hommes soient des entomologistes « empiriques », un spécialiste de trigonométrie, sans que la majeure partie des autres hommes s'occupent de trigonométrie, etc. (on peut trouver des sciences très raffinées, très spécialisées, nécessaires, mais pas pour autant « communes »), mais on ne peut penser aucun homme qui ne soit pas en même temps philosophe, qui ne pense pas, précisément parce que le fait de penser est le propre de l'homme en tant que tel (à moins qu'il ne soit pathologiquement idiot).

(M.S., p. 24 et G.q. 10 (II), § 52, pp. 1342-1343.)
[1935]

4. Religion, philosophie, politique

Retour à la table des matières

Le discours prononcé par Croce à la section d'Esthétique du Congrès philosophique d'Oxford (résumé dans la *Nuova Italia* du 20 octobre 1930) développe, dans une forme extrême les thèses sur la philosophie de la praxis exposées dans *Histoire de l'historiographie italienne au XIXe siècle*. Comment peut-on juger de façon critique le point de vue le plus récent de Croce sur la philosophie de la praxis (qui rénove complètement le point de vue soutenu dans son livre *Matérialisme historique et Économie marxiste) ? On* devra le juger non comme un jugement de philosophie, mais comme un acte politique de portée pratique immédiate.

Il est certain qu'un courant avili s'est formé à partir de la philosophie de la praxis : il est, peut-on dire, à la conception des fondateurs de la doctrine, ce qu'est le catholicisme populaire au catholicisme théologique ou à celui des intellectuels; tout comme le catholicisme populaire peut être traduit en termes de paganisme ou en termes de religions inférieures au catholicisme en raison des superstitions et des sorcelleries qui les dominaient ou les dominent encore, la philosophie de la praxis avilie peut être

traduite en termes « théologiques » ou transcendentaux c'est-à-dire en termes de philosophie prékantienne et précartésienne. Croce se comporte comme les anticléricaux francs-maçons et les rationalistes vulgaires qui combattent le catholicisme à l'aide justement de ces rapprochements et de ces traductions au catholicisme vulgaire en langage « fétichiste ». Croce tombe dans la position intellectualiste que Sorel reprochait à Clemenceau : juger un mouvement historique sur sa littérature de propagande, et ne pas comprendre que même de petits opuscules ordinaires peuvent être aussi l'expression de mouvements extrêmement importants et pleins de vie.

Est-ce une force ou une faiblesse pour une philosophie que d'avoir outrepassé les limites habituelles des couches réduites d'intellectuels ou de se diffuser dans les grandes masses en s'adaptant au besoin à leur mentalité et en y perdant plus ou moins de sa vigueur? Et quel sens a le fait qu'une conception du monde se répande ainsi, s'enracine et connaisse continuellement des moments de crise et de nouvelle splendeur intellectuelle ? Croire qu'une conception du monde puisse être détruite par des critiques de caractère rationnel, est une lubie d'intellectuels fossilisés : combien de fois n'a-t-on pas parlé de « crise » de la philosophie de la praxis ? et que signifie cette crise permanente ? ne signifie-t-elle pas la vie même, qui procède par négations de négations ? Or, qui a maintenu la force des reprises successives, sinon la fidélité des masses populaires qui s'étaient approprié cette conception, fût-ce sous des formes superstitieuses et primitives ? On dit souvent que dans certains pays l'absence de réforme religieuse est cause de recul dans tous les domaines de la vie civile, et on ne remarque pas que la diffusion de la philosophie de la praxis est justement la grande réforme des temps modernes, qu'elle est une réforme intellectuelle et morale qui accomplit à l'échelle nationale ce que le libéralisme n'a réussi à accomplir que pour des couches restreintes de la population. L'analyse des religions qu'a faite Croce dans *Histoire d'Europe,* et le concept de religion qu'il a élaboré, servent précisément à mieux comprendre la signification historique de la philosophie de la praxis et les raisons de sa résistance à toutes les attaques, à toutes les désertions.

La position de Croce est celle de l'homme de la Renaissance à l'égard de la Réforme protestante, avec cette différence que Croce fait revivre une position qui s'est historiquement révélée fausse et réactionnaire et dont il a lui-même [1] contribué à révéler la fausseté réactionnaire. On comprend qu'Erasme ait pu dire de Luther : « Là où apparaît Luther, meurt la culture. »

On ne comprend pas qu'aujourd'hui Croce reproduise la position d'Erasme, puisque Croce a vu comment de la primitive grossièreté intellectuelle de l'homme de la Réforme, est pourtant sortie la philosophie classique allemande et le vaste mouvement culturel qui a donné naissance au monde moderne. Plus : le développement que fait Croce du concept de religion dans son *Histoire d'Europe* est tout entier une critique implicite des idéologies petites-bourgeoises (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso,

[1] Et ses disciples; cf. le livre de De Ruggiero sur *Renaissance et Réforme. (Note de Gramsci.)*

etc.) qui expliquent les faiblesses de l'organisme national et étatique italien par l'absence de Réforme religieuse, entendue dans un sens étroitement confessionnel. En élargissant et en précisant le concept de religion, Croce montre le caractère mécanique et le schématisme abstrait de ces idéologies, qui n'étaient rien d'autre que des constructions littéraires. Mais il est alors d'autant plus grave de ne pas avoir compris que la philosophie de la praxis, avec son vaste mouvement de masse, a représenté et représente un vaste processus historique semblable à la Réforme, en opposition au libéralisme qui reproduit une Renaissance étroitement limitée à quelques groupes intellectuels et qui, dans une certaine mesure, a capitulé devant le catholicisme ; et ceci à tel point que le seul parti libéral efficient était le parti populaire, c'est-à-dire une nouvelle forme de catholicisme libéral.

Croce reproche à la philosophie de la praxis son « scientisme », sa superstition « matérialiste », son retour présumé au « Moyen Age intellectuel ». Ce sont les reproches qu'Erasme, dans le langage de l'époque, adressait au luthéranisme. L'homme de la Renaissance et l'homme engendré par le développement de la Réforme se sont fondus dans l'intellectuel moderne du type Croce. Mais si ce type est incompréhensible sans la Réforme, il ne réussit plus à comprendre le processus historique par lequel du « moyenâgeux » Luther on est arrivé nécessairement à Hegel. Et voilà pourquoi, face à la grande réforme intellectuelle et morale représentée par la diffusion de la philosophie de la praxis, il reproduit mécaniquement l'attitude d'Erasme.

On peut étudier avec une grande précision cette position de Croce à travers son attitude pratique à l'égard de la religion confessionnelle. Croce est essentiellement anti-confessionnel (nous ne pouvons dire antireligieux, étant donné sa définition du fait religieux). Et sa philosophie a été, pour un groupe important d'intellectuels italiens et européens, surtout dans ses manifestations les moins systématiques (comme les comptes rendus, les notes, etc. rassemblés dans des livres comme *Culture et Vie morale, Conversations critiques, Fragments d'éthique,* etc.), une véritable et réelle réforme intellectuelle et morale du type Renaissance. « Vivre sans religion » (et s'entend, sans confession religieuse) a été le suc extrait par Sorel de la lecture de Croce. [1] Mais Croce n'est pas « allé au peuple », il n'a pas voulu devenir un élément national (pas plus que ne l'ont été les hommes de la Renaissance, à la différence des luthériens et des calvinistes), il n'a pas voulu créer une armée de disciples qui, à sa place (étant donné que lui personnellement voulait consacrer son énergie à la création d'une haute culture) auraient pu populariser sa philosophie, en essayant de la faire devenir un élément d'éducation dès les écoles élémentaires (et par suite un élément d'éducation pour le simple ouvrier et le simple paysan, c'est-à-dire pour le simple homme). Peut-être était-ce impossible, mais cela valait la peine d'être tenté et qu'il ne l'ait pas tenté est significatif.

---

[1] *Cf. Lettres de Georges Sorel à B. Croce,* publiées dans Critica de 1927 et *sq. (Note de Gramsci.)*

Croce a écrit dans un de ses livres quelque chose de ce genre : « On ne peut pas retirer la religion à l'homme du peuple, sans la remplacer aussitôt par quelque chose qui satisfasse les exigences qui ont fait naître et font encore durer la religion. » Il y a du vrai dans cette affirmation, mais ne contient-elle pas l'aveu que la philosophie idéaliste est incapable de devenir une conception du monde intégrale (et nationale)? Et en effet, comment pourrait-on détruire la religion dans la conscience de l'homme du peuple sans, dans le même temps, la remplacer. Est-il possible, dans ce seul cas, de détruire sans créer ? C'est impossible. L'anticléricalisme vulgaire et maçonnique lui-même substitue à la religion qu'il détruit (dans la mesure où il la détruit réellement), une nouvelle conception; et si cette nouvelle conception est grossière et basse, cela signifie que la religion remplacé était en réalité encore plus grossière et basse. L'affirmation de Croce ne peut donc être qu'une façon hypocrite de représenter le vieux principe selon lequel la religion est nécessaire pour le peuple. Gentile, de façon moins hypocrite et plus conséquente, a rétabli l'enseignement [de la religion] dans les écoles élémentaires (on est allé encore plus loin que ce que voulait faire Gentile : on a étendu l'enseignement de la religion aux écoles secondaires) ; et il a justifié son acte en faisant appel à la conception hégélienne de la religion comme philosophie de l'enfance de l'humanité qui, appliquée aux temps actuels, est devenue un pur sophisme et une façon de rendre service au cléricalisme.

Note. Il faut voir le programme scolaire de Croce qui échoua en raison des accidents parlementaires du gouvernement Giolitti (1920-1921), mais qui, eu égard à la religion, n'était pas très différent, si je me rappelle bien, du programme de Gentile.

Il faut rappeler le « fragment d'éthique » sur la religion. Pourquoi n'a-t-il pas été développé ? Peut-être était-ce impossible. La conception dualiste de l' « objectivité du monde extérieur », qui a été enracinée dans le peuple par les religions et les philosophies traditionnelles devenues « sens commun », ne peut être extirpée et remplacée que par une nouvelle conception qui se présente intimement fondue avec un programme politique et une conception de l'histoire que le peuple reconnaisse comme une expression de ses nécessités vitales. Il n'est pas possible de concevoir la vie et la diffusion d'une philosophie qui ne soit pas tout ensemble politique actuelle, étroitement liée à l'activité prépondérante dans la vie des classes populaires, le travail, et ne se montre pas par conséquent, dans certaines limites, liée nécessairement à la science. Au besoin, cette conception nouvelle revêtira d'abord des formes primitives de superstitions identiques à celles de la religion mythologique, mais elle trouvera en elle-même et dans les forces intellectuelles que le peuple exprimera de son sein, les éléments pour dépasser cette forme primitive. Cette conception lie l'homme à la nature au moyen de la technique, en maintenant la supériorité de l'homme et en l'exaltant dans le travail créateur; elle exalte donc l'esprit et l'histoire. [1]

(M.S. pp. 222-231 et G.q. 10 (II), § 41, pp. 1291-1301.)

[1] Voir l'article de M. Missiroli sur la science, publié par *l'Ordine Nuovo* avec des annotations de Palmiro Togliatti. *(Note de Gramsci.)*

5. Un pas en arrière par rapport à Hegel

Retour à la table des matières

A propos de l'importance du machiavélisme et de l'anti-machiavélisme en Italie pour le développement de la science politique, et à propos de la signification qu'eurent récemment dans ce développement la proposition de Croce sur l'autonomie du moment politico-économique et les pages consacrées à Machiavel, peut-on dire que Croce ne serait pas parvenu à ce résultat sans l'apport culturel de la philosophie de la praxis? Il faut rappeler à ce sujet que Croce a écrit qu'il ne pouvait pas comprendre pourquoi jamais personne n'avait pensé à développer l'idée que le fondateur de la philosophie de la praxis avait accompli, pour un groupe social moderne, une oeuvre équivalente à celle de Machiavel en son temps. On pourrait déduire de cette comparaison de Croce toute l'injustice de son attitude culturelle actuelle, non seulement parce que le fondateur de la philosophie de la praxis a eu des intérêts beaucoup plus vastes que Machiavel et même que Botero [1], mais aussi parce qu'est compris chez lui en germe, outre l'aspect de la force et de l'économie, l'aspect éthico-politique de la politique ou théorie de l'hégémonie et du consensus.

Le problème est le suivant : étant donné le principe de la dialectique des distincts posé par Croce (principe qu'il faut critiquer comme solution purement verbale d'une exigence méthodologique réelle, dans la mesure où il est vrai que n'existent pas seulement les contraires mais également les distincts), quel rapport, qui ne soit pas celui d' « implication dans l'unité de l'esprit » existera entre le moment économico-politique et les autres activités historiques ? Une solution spéculative de ces problèmes est-elle possible ou ne peut-il y en avoir qu'une solution historique donnée par le concept de « bloc historique » proposé par Sorel? On peut dire pourtant qu'alors que l'obsession politico-économique (pratique, didactique) détruit l'art, la morale, la philosophie, ces activités elles aussi, inversement, sont « politiques ». En d'autres termes, la passion politico-économique est destructrice lorsqu'elle est extérieure, imposée par la force d'après un plan préétabli (qu'il en soit ainsi, peut être nécessaire sur le plan politique et il y a des périodes où l'art, la philosophie, etc. s'assoupissent tandis que l'activité pratique est toujours vivace) mais elle peut devenir implicite dans l'art, etc. lorsque le processus est normal, non violent, lorsqu'il y a homogénéité entre la struc-

[1] Selon Croce, Botero intègre Machiavel dans le développement de la science politique, quoique cela ne soit pas très exact si l'on prend en considération chez Machiavel non seulement *Le Prince* mais aussi les Discours. *(Note de Gramsci.)*

ture et les superstructures et lorsque l'État a dépassé sa phase économique-corporative. Croce lui-même (dans le livre *Éthique et Politique)* fait allusion à ces différentes phases : une phase de violence, de misère, de lutte acharnée, dont on ne peut faire l'histoire éthico-politique (au sens restreint) et une phase d'expansion culturelle qui serait la « véritable » histoire.

Dans ses deux derniers livres : Histoire *dItalie* et *Histoire de lEurope,* Croce a omis précisément les moments de la force, de la lutte, de la misère et l'histoire commence, dans le premier ouvrage, en 1870 et dans l'autre en 1815. D'après ces critères schématiques, on peut dire que Croce lui-même reconnaît implicitement la priorité du fait économique, c'est-à-dire de la structure comme point de référence et d'impulsion dialectique pour les superstructures ou « moments distincts de l'esprit. »

Le point de la philosophie crocienne sur lequel il convient d'insister semble être justement ce que l'on appelle la dialectique des distincts. Le fait de distinguer les contraires des distincts répond à une exigence réelle, mais il y a également une contradiction dans les-termes, parce qu'il n'y a de dialectique que des contraires. Voir les objections, qui ne sont pas verbales, présentées à cette théorie crocienne par les gentiliens et remonter à Hegel. Il faut se demander si le mouvement de Hegel à Croce-Gentile n'a pas été un pas en arrière, une réforme « réactionnaire ». N'ont-ils pas rendu Hegel plus abstrait ? N'en ont-ils pas détaché la partie la plus réaliste, la plus historiciste ? Et n'est-ce pas au contraire précisément de cet aspect que seule la philosophie de la praxis, dans certaines limites, est une réforme et un dépassement ? Et n'est-ce pas justement l'ensemble de la philosophie de la praxis qu'ont fait dévier en ce sens Croce et Gentile bien qu'ils se soient servis de cette philosophie pour des doctrines particulières (c'est-à-dire pour des motifs implicitement politiques) ? Entre CroceGentile et Hegel, il s'est formé un lien du type Vico-Spaventa-Gioberti. Mais cela n'a-t-il pas signifié un pas en arrière par rapport à Hegel ? Hegel ne peut pas être pensé indépendamment de la Révolution française et de Napoléon avec ses guerres, c'est-à-dire indépendamment des expériences vitales et immédiates d'une période très intense de luttes historiques, de misères, alors que le monde extérieur écrase l'individu et lui fait toucher terre et l'aplatit contre terre, alors que toutes les philosophies passées ont été critiquées par la réalité de façon si péremptoire ? Vico et Spaventa pouvaient-ils donner quelque chose de semblable ? [1] A quel mouvement historique de grande portée Vico a-t-il participé ? Encore que son génie ait consisté justement à concevoir un vaste monde à partir d'un angle mort de l' « histoire », aidé par la conception unitaire et cosmopolite du catholicisme... En ceci réside la différence essentielle entre Vico et Hegel, entre Dieu-Providence et Napoléon-esprit du monde, entre une abstraction lointaine et l'histoire de la philosophie, conçue comme seule philosophie, qui conduira à l'identification fût-elle spéculative de l'histoire et de la philo-

[1] Même Spaventa qui a participé à des faits historiques de portée régionale et provinciale en comparaison de ceux de 1789 à 1815 qui ont bouleversé l'ensemble du monde civil et obligèrent à penser « mondialement » ? Qui ont mis en mouvement la « totalité » sociale, tout le genre humain concevable, tout l' « esprit » ? Voici pourquoi Napoléon a pu apparaître à Hegel comme l' « esprit du monde à cheval » ! *(Note de Gramsci.)*

sophie, du faire et du penser, jusqu'au prolétariat allemand comme seul héritier de la philosophie classique allemande.

(M.S., pp. 240-242 et G.q. 10 (II), § 41, pp. 1315-1317.)
[1935]

6. Croce et la critique de l'économie politique

Retour à la table des matières

Il faut relever dans l'écrit de Croce sur la baisse tendancielle du taux de profit une erreur fondamentale. [1] Ce problème est déjà posé dans le Livre I du Capital, là où l'on parle de la plus-value relative; on observe au même endroit comment se manifeste une contradiction dans ce processus : tandis que le progrès technique permet d'un côté une dilatation de la plus-value, il détermine d'un autre côté, par le changement qu'il introduit dans la composition du capital, la baisse tendancielle du taux de profit; et on le démontre dans le Livre III du *Capital*. Croce présente comme objection à la théorie exposée dans le Livre III, ce qui est exposé dans le Livre I, c'est-à-dire qu'il pose comme objection à la baisse tendancielle du taux de profit la démonstration de l'existence d'une plus-value relative due au progrès technique, sans jamais toutefois faire allusion au Livre I, comme si l'objection était sortie de son cerveau ou était tout simplement le fruit du bon sens.

En tout cas il faut dire que la question de la loi tendancielle du taux de profit ne peut être étudiée seulement d'après l'exposé fait dans le Livre III ; l'exposé du Livre III est l'aspect contradictoire du développement exposé dans le Livre I et on ne peut pas l'en détacher. De plus, il faudrait peut-être déterminer avec plus de soin le sens de loi « t*endancielle » : puisque* toute loi, en économie politique, ne peut pas ne pas être tendancielle, étant donné qu'elle s'obtient en isolant un certain nombre d'éléments et en négligeant donc les forces contraires, il faudra sans doute distinguer un degré supérieur ou inférieur de tendancialité; tandis que l'adjectif tendanciel est d'ordinaire sous-entendu comme évident, on y insiste au contraire lorsque la tendancialité devient un caractère organiquement important, comme c'est le cas lorsque la baisse du taux de profit est présentée comme l'aspect contradictoire d'une autre loi, celle de la production de la plus-value relative, lorsque l'une tend à annuler l'autre avec cette prévision que la baisse du taux de profit prévaudra. A quel moment peut-on estimer que la

[1] *Cf.* CROCE : *Materialismo storico ed economia marxista,* édition française pp. 237-256.

contradiction se nouera comme un nœud gordien, normalement insoluble, et exigera l'intervention d'une épée d'Alexandre ?

Quand toute l'économie mondiale sera devenue capitaliste et aura atteint un certain niveau de développement; quand la « frontière mobile » du monde économique capitaliste aura rejoint ses colonnes d'Hercule. Les forces opposées à la loi tendancielle et qui se résument dans la production d'une plus-value relative toujours plus grande, ont des limites qui sont fixées, par exemple, sur le plan technique par l'extension et la résistance élastique de la matière, et sur le plan social par le taux de tolérance au chômage dans une société donnée. Autrement dit, la contradiction économique devient contradiction politique et se résout politiquement dans un renversement de la praxis. [1]

Il faut encore remarquer que Croce oublie un élément fondamental de la formation de la valeur et du profit dans son analyse, à savoir le « travail socialement nécessaire » dont la formation ne peut être étudiée et mise en évidence dans une seule usine ou dans une seule entreprise. Le progrès technique donne justement à telle ou telle entreprise particulière la chance moléculaire d'augmenter la productivité du travail au-delà de la moyenne sociale et par suite de réaliser des profits exceptionnels (comme c'est étudié dans le Livre I) ; mais à peine ce progrès s'est-il socialisé que cette position initiale se perd peu à peu et la loi de la moyenne sociale de travail fonctionne et abaisse, à travers la concurrence, les prix et les profits : on a alors une baisse du taux de profit, car la composition organique du capital se révèle défavorable. Les entrepreneurs tentent de prolonger la chance initiale aussi longtemps que possible même au moyen de l'intervention législative : défense des brevets, des secrets industriels, etc. qui cependant ne peut qu'être limitée à quelques aspects du progrès technique, sans doute secondaires, mais qui de toute façon ont un poids non négligeable. Le moyen le plus efficace utilisé par les entrepreneurs isolés pour échapper à la loi de la chute du taux de profit, consiste à introduire sans cesse des modifications nouvelles et progressives dans tous les secteurs du travail et de la production ; sans négliger les apports moins importants du progrès qui, dans les très grandes entreprises et multipliés sur une grande échelle, donnent des résultats très appréciables. On peut étudier l'ensemble des activités industrielles d'Henry Ford de ce point de vue : une lutte continuelle, incessante pour fuir la loi de la baisse du taux de profit, en maintenant une position de supériorité sur les concurrents. Ford a dû sortir du champ strictement industriel de la production pour organiser aussi les transports et la distribution de ses marchandises, en déterminant ainsi une distribution de la masse de plus-value plus favorable à l'industriel producteur.

L'erreur de Croce est multiple : il part du présupposé que tout progrès technique détermine immédiatement, comme tel, une baisse du taux de profit, ce qui est erroné,

---

[1] Au sujet de la baisse tendancielle du taux de profit, voir un travail recensé dans *Nuovi Studi,* 1re année, et dû à un économiste allemand, disciple dissident de Franz Oppenheimer, et un livre plus récent de Grossmann recensé dans *Critica sociale,* par Lucien Laurat. *(Note de Gramsci.)*

puisque le Capital affirme seulement que le progrès technique détermine un processus de développement contradictoire, dont un des aspects est la baisse tendancielle. Il affirme tenir compte de toutes les prémisses théoriques de l'économie critique et il oublie la loi du travail socialement nécessaire. Il oublie entièrement la partie de la question traitée dans le Livre I, ce qui lui aurait épargné toute cette série d'erreurs, oubli d'autant plus grave qu'il reconnaît lui-même que la section consacrée à la loi de la chute tendancielle dans le Livre III, est incomplète, seulement esquissée, etc. ; une raison péremptoire pour étudier tout ce que le même auteur avait écrit ailleurs sur ce sujet.

Note. La question du texte du Livre III peut être réétudiée à présent que l'on dispose, comme je le crois, de l'édition diplomatique de l'ensemble des annotations et des notes qui ont dû servir à sa rédaction définitive. Il ne faut pas exclure qu'aient été négligés, dans l'édition traditionnelle, des passages qui, après les polémiques qui se sont produites, pourraient avoir une importance bien plus grande que ce que pouvait imaginer le premier réorganisateur du matériel fragmentaire [Engels]. Un spécialiste d'économie devrait ensuite reprendre la formule générale de la loi de la baisse tendancielle, fixer le moment où la loi se vérifie et établir de façon critique toute la série des passages qui conduisent tendanciellement à cette loi comme conclusion logique.

Il faut développer la remarque sur le sens que doit avoir le terme « tendanciel » lorsqu'il est rapporté à la loi de la baisse du profit. Il est évident que, dans ce cas, la tendancialité ne peut pas être seulement rapportée aux forces contre-opérantes dans la réalité, toutes les fois qu'on y abstrait quelques éléments isolés, pour construire une hypothèse logique. Puisque la loi est l'aspect contradictoire d'une autre loi : la loi de la plus-value relative qui détermine l'expansion moléculaire du système d'usine, c'est-à-dire le développement même du mode de production capitaliste, il ne peut s'agir de forces contre-opérantes identiques à celles que l'on rencontre dans les hypothèses économiques ordinaires. Dans ce cas, la force contre-opérante est elle-même étudiée organiquement et donne lieu à une loi tout aussi organique que la loi de la baisse du taux de profit. La signification du « tendanciel » parait devoir être de caractère « historique » réel et non méthodologique : le terme sert justement à indiquer le processus dialectique par lequel une impulsion moléculaire progressive conduit à un résultat tendanciellement catastrophique dans l'ensemble social, résultat d'où partent d'autres impulsions singulières progressives dans un processus de continuel dépassement qui pourtant ne peut pas se dérouler à l'infini, même s'il se désagrège en un très grand nombre de phases intermédiaires de dimension et d'importance diverses. Il n'est pas totalement exact, pour la même raison, de dire comme le fait Croce dans la préface à la seconde édition de son livre, que si la loi de la baisse du taux de profit était établie avec exactitude, comme le croyait son auteur, elle « entraînerait ni plus ni moins que la fin automatique et prochaine de la société capitaliste ». Rien d'automatique et donc, à plus forte raison, rien de prochain. Cette déduction de Croce est imputable à l'erreur qui consiste à avoir examiné la loi de la chute du taux de profit en l'isolant du processus dans lequel elle a été conçue et en l'isolant non pas dans le but scientifique d'une

meilleure exposition, mais comme si elle était valable « absolument » et non comme terme dialectique d'un processus organique plus vaste. Que grand nombre de gens aient interprété la loi à la manière de Croce, n'exempte pas ce dernier d'une responsabilité scientifique certaine.

De nombreuses affirmations de l'économie critique ont été ainsi « mythifiées » et il n'est pas dit qu'une telle formation de mythes n'ait pas eu une importance pratique immédiate et ne puisse pas encore en avoir une. Mais il s'agit d'un autre aspect de la question, qui a peu de rapport avec la position scientifique du problème et avec la déduction logique : elle pourra être examinée au point de vue de la critique des méthodes politiques et des méthodes de politique culturelle. Il est probable que, de ce point de vue, il faudra montrer que la méthode qui consiste à forcer arbitrairement une thèse scientifique pour en tirer un mythe populaire énergétique et propulsif, est une méthode inepte en dernière analyse, et finalement plus nuisible qu'utile : on pourrait comparer cette méthode à l'usage des stupéfiants qui créent un instant d'exaltation des forces physiques et psychiques mais affaiblissent l'organisme de façon permanente.

(M.S. pp. 211-215 et G.q. 10 (II), § 33, pp. 1278-1280 et § 36, pp. 1281-1284.) [1935]

7. Progrès et devenir

Retour à la table des matières

S'agit-il de deux choses différentes ou de deux aspects différents d'un même concept ? Le progrès est une idéologie, le devenir, une conception philosophique. Le « progrès » dépend d'une mentalité déterminée, dans la constitution de laquelle entrent certains éléments culturels historiquement déterminés; le « devenir » est un concept philosophique, d'où peut être absent le « progrès ». Dans l'idée de progrès est sous-entendue la possibilité de mesurer quantitativement et qualitativement : plus et mieux. On suppose par conséquent une mesure « fixe » ou fixable, mais cette mesure est donnée par le passé, par une certaine phase du passé, ou par certains aspects mesurables, etc. (non qu'on pense à un système métrique du progrès). Comment est née l'idée de progrès ? Cette naissance représente-t-elle un fait culturel fondamental, important au point de faire époque ? Il semble que oui. La naissance et le développement de l'idée de progrès correspondent à la conscience diffuse que l'on a atteint un certain rapport entre la société et la nature (y compris, dans le concept de nature, celui de hasard et d' « irrationalité ») un rapport tel qu'il permet aux hommes, dans leur ensemble, d'être plus sûrs de leur avenir, de pouvoir concevoir « rationnellement » des plans embrassant l'ensemble de leur vie. Pour combattre l'idée de progrès, Leopardi doit recourir aux éruptions volcaniques, c'est-à-dire à ces phénomènes naturels

qui sont encore « irrésistibles » et sans remède. Mais dans le passé, les forces irrésistibles étaient bien plus nombreuses : disettes, épidémies, etc. et, à l'intérieur de certaines limites, elles ont été dominées.

Que le progrès ait été une idéologie démocratique, cela ne fait pas de doute, qu'il ait servi politiquement à la formation des États constitutionnels modernes, etc., de même. Qu'il n'ait plus aujourd'hui la même vogue, c'est vrai aussi ; mais en quel sens ? Non pas au sens où on aurait perdu la foi dans la possibilité de dominer rationnellement la nature et le hasard, mais au sens « démocratique » ; c'est-à-dire que les « porteurs » officiels du progrès sont devenus incapables de conquérir cette domination, parce qu'ils ont suscité des forces actuelles de destruction aussi dangereuses et angoissantes que celles du passé (lesquelles sont désormais oubliées « socialement », sinon par tous les éléments sociaux, - car les paysans continuent à ne pas comprendre le « progrès », c'est-à-dire qu'ils croient être, et sont encore trop le jouet des forces naturelles et du hasard, et qu'ils conservent donc une mentalité « magique », médiévale, « religieuse ») comme les « crises », le chômage, etc. La crise de l'idée de progrès n'est donc pas une crise de l'idée elle-même, mais une crise des porteurs de cette idée, qui sont devenus « nature » à dominer eux aussi. Les assauts livrés à l'idée de progrès, dans ces conditions, sont tout à fait intéressés et tendancieux.

Peut-on distinguer l'idée de progrès de celle de devenir? Il ne semble pas. Elles sont nées ensemble comme politique (en France), comme philosophie (en Allemagne, puis développée en Italie). Dans le « devenir », on a cherché à sauver ce qu'il y a de plus concret dans le « progrès », le mouvement et même le mouvement dialectique (donc également un approfondissement, parce que le progrès est lié à la conception vulgaire de l'évolution).

(M.S., pp. 32-33 et G.q. 10 § 48, pp. 1335-1336.)
[1935]

8. Qu'est-ce que l'homme?

Retour à la table des matières

C'est la question première, la question principale de la philosophie. Comment peut-on y répondre ? La définition, on peut la trouver dans l'homme lui-même, c'est-à-dire dans chaque individu. Mais est-elle juste ? Dans chaque individu, on peut trouver ce qu'est chaque « individu ». Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas ce qu'est chaque homme particulier, ce qui d'ailleurs signifie ce qu'est chaque homme particulier à chaque instant donné. Si nous y réfléchissons, nous voyons que, en nous posant la question : qu'est-ce que l'homme, nous voulons dire : qu'est-ce que l'homme peut devenir, c'est-à-dire l'homme peut-il dominer son propre destin, peut-il se « fai-

re », se créer une vie. Disons donc que l'homme est un processus et précisément, c'est le processus de ses actes. Si nous y pensons, la même question : qu'est-ce que l'homme ? n'est pas une question « abstraite » et « objective ». Elle est née de ce que nous avons réfléchi sur nous-mêmes et sur les autres, et de ce que nous voulons savoir, en fonction de nos réflexions et de ce que nous avons vu, ce que nous sommes, et ce que nous pouvons devenir, si réellement, et à l'intérieur de quelles limites, nous sommes les « ouvriers de nous-mêmes », de notre vie, de notre destin. Et cela, nous voulons le savoir « aujourd'hui », dans les conditions qui sont données aujourd'hui, de la vie d' « aujourd'hui » et non de n'importe quelle vie, de n'importe quel homme.

Ce qui a fait naître la question, ce qui lui a donné son contenu, ce sont les façons particulières, c'est-à-dire déterminées de considérer la vie et l'homme : la plus importante de ces façons de voir est la « religion » et une religion déterminée, le catholicisme. En réalité, en nous demandant : « Qu'est-ce que l'homme », quelle importance ont sa volonté et son activité concrète, consistant à se créer lui-même et à vivre sa vie ; nous voulons dire : « Le catholicisme est-il une conception exacte de l'homme et de la vie ? En étant catholiques, et en faisant du catholicisme une règle de conduite, est-ce que nous nous trompons ou est-ce que nous sommes dans le vrai ? » Chacun a la vague intuition que, en faisant du catholicisme une règle de conduite, il se trompe, tant il est vrai que personne ne s'attache au catholicisme comme règle de vie, tout en se déclarant catholique. Un catholique intégral, c'est-à-dire qui appliquerait dans chacun des actes de sa vie les normes catholiques, paraîtrait un monstre, ce qui est, quand on y pense, la critique la plus rigoureuse du catholicisme lui-même, et la plus péremptoire.

Les catholiques diront qu'aucune autre conception n'est suivie ponctuellement, et ils ont raison, mais cela ne fait que démontrer qu'il n'existe pas en fait, historiquement, une manière de concevoir et d'agir qui serait la même pour tous les hommes, et rien d'autre; il n'y a là aucune raison favorable au catholicisme, bien que cette manière de penser et d'agir soit organisée depuis des siècles à cette fin, ce qui n'est encore jamais arrivé pour aucune autre religion avec les mêmes moyens, avec le même esprit de système, avec la même continuité et la même centralisation. Du point de vue « philosophique », ce qui ne satisfait pas dans le catholicisme, c'est le fait que, malgré tout, il place la cause du mal dans l'homme même comme individu, c'est-à-dire qu'il conçoit l'homme comme individu bien défini et limité. Toutes les philosophies qui ont existé jusqu'ici reproduisent, peut-on dire, cette position du catholicisme, c'est-à-dire conçoivent l'homme comme un individu limité à son individualité et l'esprit comme cette individualité. C'est sur ce point qu'il faut réformer le concept de l'homme. Il faut concevoir l'homme comme une série de rapports actifs (un processus dans lequel, si l'individualité a la plus grande importance, ce n'est pas toutefois le seul élément à considérer). L'humanité qui se reflète dans chaque individualité est composée de divers éléments : 1° l'individu ; 2° les autres hommes; 3° la nature. Mais les deuxième et troisième éléments ne sont pas aussi simples qu'il peut sembler. L'individu n'entre pas en rapport avec les autres hommes par juxtaposition, mais organiquement, c'est-à-dire dans la mesure où il s'intègre à des organismes qui vont des plus simples aux plus

complexes. Ainsi l'homme n'entre pas en rapport avec la nature simplement par le fait qu'il est lui-même nature, mais activement, par le travail et par la technique. Autre chose : ces rapports ne sont pas mécaniques. Ils sont actifs et conscients, c'est-à-dire qu'ils correspondent au degré d'intelligence plus ou moins grand que chaque homme a. Aussi peut-on dire que chacun se change lui-même, se modifie, dans la mesure où il change et modifie tout le complexe des rapports dont il est le centre de liaison. C'est en ce sens que le philosophe réel est, et doit être nécessairement identique au politique, c'est-à-dire de l'homme actif qui modifie le milieu, en entendant par milieu l'ensemble, des rapports auxquels s'intègre chaque homme pris en particulier. Si notre propre individualité est l'ensemble de ces rapports, nous créer une personnalité signifie acquérir la conscience de ces rapports; modifier notre propre personnalité signifie modifier l'ensemble de ces rapports.

Mais ces rapports, comme on l'a dit, ne sont pas simples. Tout d'abord, certains d'entre eux sont nécessaires, d'autres sont volontaires. En outre, en avoir conscience (c'est-à-dire connaître plus ou moins la façon dont on peut les modifier) les modifie déjà. Les rapports nécessaires eux-mêmes, dans la mesure où ils sont connus dans leur nécessité, changent d'aspect et d'importance. En ce sens, la connaissance est pouvoir. Mais le problème est complexe également par un autre aspect : à savoir qu'il ne suffit pas de connaître l'ensemble des rapports en tant qu'ils existent à un moment donné comme un système donné, mais qu'il importe de les connaître génétiquement, c'est-à-dire, dans leur mouvement de formation, puisque tout individu est, non seulement la synthèse des rapports existants, mais aussi l'histoire de ces rapports, c'est-à-dire le résumé de tout le passé. Mais, dira-t-on, ce que chaque individu peut changer est bien peu de chose, si l'on considère ses forces. Ce qui est vrai jusqu'à un certain point. Puisque chaque homme pris en particulier peut s'associer à tous ceux qui veulent le même changement, et, si ce changement est rationnel, chaque homme peut se multiplier par un nombre imposant de fois et obtenir un changement bien plus radical que celui qui, à première vue, peut sembler possible.

Les sociétés auxquelles un individu peut participer sont très nombreuses, plus qu'il ne paraît. C'est à travers ces « sociétés » que chaque homme particulier fait partie du genre humain. De même, c'est de multiples façons que l'individu entre en rapport avec la nature, car par technique il faut entendre non seulement cet ensemble de notions scientifiques appliquées industriellement, comme on le fait généralement, mais aussi les instruments « mentaux », la connaissance philosophique.

Que l'homme ne puisse se concevoir autrement que comme vivant en société, est un lieu commun, dont toutefois on ne tire pas toutes les conséquences nécessaires même individuelles : qu'une société humaine déterminée présuppose une société déterminée des choses, et que la société humaine ne soit possible que dans la mesure où il existe une société déterminée des choses, c'est là également un lieu commun. Il est vrai que jusqu'ici, on a donné à ces organismes qui dépassent l'individu une signification mécaniste et déterministe (aussi bien la *societas hominum* que la *societas*

rerum [1]) : d'où la réaction. [2] Il faut élaborer une doctrine où tous ces rapports sont actifs et en mouvement, en établissant bien clairement que le siège de cette activité est la conscience de l'homme pris comme individu qui connaît, veut, admire, crée, dans la mesure où il connaît, veut, admire, crée déjà, etc. et se conçoit non pas isolé mais riche des possibilités qui lui sont offertes par les autres hommes et par la société des choses dont il ne peut pas ne pas avoir une certaine connaissance. (Comme tout homme est philosophe, tout homme est savant, etc.)

(M.S. pp. 27-32 et G.q. 10 (II), § 54, pp. 1343-1346.)
[1935]

---

[1] La société des hommes, la société des choses.

[2] Gramsci a en vue ici les concepts positivistes de « milieu » et de « conditions du milieu », tels qu'il les analyse dans la note Sociologie et science politique. Voir aussi plus loin la critique de la prétention de la sociologie à se définir comme une philosophie autonome.

Deuxième partie

II.

La philosophie de la praxis face à la réduction mécaniste du matérialisme historique.

L'anti-Boukharine (cahier 11)

1. Introduction à l'étude de la philosophie. Quelques points de référence préliminaires

Retour à la table des matières

Il faut détruire le préjugé très répandu que la philosophie est quelque chose de très difficile du fait qu'elle est l'activité intellectuelle propre d'une catégorie déterminée de savants spécialisés ou de philosophes professionnels ayant un système philosophique. Il faut donc démontrer en tout premier lieu que tous les hommes sont « philosophes », en définissant les limites et les caractères de cette « philosophie spontanée », propre à « tout le monde », c'est-à-dire de la philosophie qui est contenue : 1. dans le langage même, qui est un ensemble de notions et de concepts déterminés et non certes exclusivement de mots grammaticalement vides de contenu; 2. dans le sens commun et le bon sens; 3. dans la religion populaire et donc également dans tout le système de

croyances, de superstitions, opinions, façons de voir et d'agir qui sont ramassées généralement dans ce qu'on appelle le « folklore ».

Une fois démontré que tout le monde est philosophe, chacun à sa manière, il est vrai, et de façon inconsciente - car même dans la manifestation la plus humble d'une quelconque activité intellectuelle, le « langage » par exemple, est contenue une conception du monde déterminée -, on passe au second moment, qui est celui de la critique et de la conscience, c'est-à-dire à la question : est-il préférable de « penser » sans en avoir une conscience critique, sans souci d'unité et au gré des circonstances, autrement dit de « participer » à une conception du monde « imposée » mécaniquement par le milieu ambiant; ce qui revient à dire par un de ces nombreux groupes sociaux dans lesquels tout homme est automatiquement entraîné dès son entrée dans le monde conscient (et qui peut être son village ou sa province, avoir ses racines dans la paroisse et dans l' « activité intellectuelle » du curé ou de l'ancêtre patriarcal dont la « sagesse » fait loi, de la bonne femme qui a hérité de la science des sorcières ou du petit intellectuel aigri dans sa propre sottise et son impuissance à agir) ; ou bien est-il préférable d'élaborer sa propre conception du monde consciemment et suivant une attitude critique et par conséquent, en liaison avec le travail de son propre cerveau, choisir sa propre sphère d'activité, participer activement à la production de l'histoire du monde, être à soi-même son propre guide au lieu d'accepter passivement et de l'extérieur, une empreinte imposée à sa propre personnalité ?

Note 1. Pour sa propre conception du monde, on appartient à un groupement déterminé, et précisément à celui qui réunit les éléments sociaux partageant une même façon de penser et d'agir. On est toujours les conformistes de quelque conformisme, on est toujours homme-masse ou homme collectif. Le problème est le suivant : de quel type historique est le conformisme, l'homme-masse dont fait partie un individu ? Quand sa conception du monde n'est pas critique et cohérente mais fonction du moment et sans unité, l'homme appartient simultanément à une multiplicité d'hommes-masses, sa personnalité se trouve bizarrement composite : il y a en elle des éléments de l'homme des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée, des préjugés de toutes les phases historiques passées, misérablement particularistes et des intuitions d'une philosophie d'avenir comme en possédera le genre humain quand il aura réalisé son unité mondiale. Critiquer sa propre conception du monde signifie donc la rendre unitaire et cohérente et l'élever au point où est parvenue la pensée mondiale la plus avancée. Cela veut donc dire aussi critiquer toute la philosophie élaborée jusqu'à ce jour, dans la mesure où elle a laissé des stratifications consolidées dans la philosophie populaire. Le commencement de l'élaboration critique est la conscience de ce qu'on est réellement, un « connais-toi toi-même » conçu comme produit du processus historique qui s'est jusqu'ici déroulé et qui a laissé en chacun de nous une infinité de traces reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est cet inventaire qu'il faut faire en premier lieu.

Note 2. On ne peut séparer la philosophie de l'histoire de la philosophie et la culture de l'histoire de la culture. Au sens le plus immédiat et adhérant le mieux à la réalité, on ne peut être philosophe, c'est-à-dire avoir une conception du monde critiquement cohérente, sans avoir conscience de son historicité, de la phase de développement qu'elle représente et du fait qu'elle est en contradiction avec d'autres conceptions. Notre conception du monde répond à des problèmes déterminés posés par la réalité, qui sont bien déterminés et « originaux » dans leur actualité. Comment est-il possible de penser le présent et un présent bien déterminé avec une pensée élaborée pour des problèmes d'un passé souvent bien lointain et dépassé ? Si cela arrive, c'est que nous sommes « anachroniques » dans notre propre temps, des fossiles et non des êtres vivants dans le monde moderne, ou tout au moins que nous sommes bizarrement « composites ». Et il arrive en effet que des groupes sociaux, qui par certains côtés expriment l'aspect moderne le plus développé, sont, par d'autres, en retard par leur position sociale et donc incapables d'une complète autonomie historique.

Note 3. S'il est vrai que tout langage contient les éléments d'une conception du monde et d'une culture, il sera également vrai que le langage de chacun révélera la plus ou moins grande complexité de sa conception du monde. Ceux qui ne parlent que le dialecte ou comprennent la langue nationale plus ou moins bien, participent nécessairement d'une intuition du monde plus ou moins restreinte et provinciale, fossilisée, anachronique, en face des grands courants de pensée qui dominent l'histoire mondiale. Leurs intérêts seront restreints, plus ou moins corporatifs ou économistes, mais pas universels. S'il n'est pas toujours possible d'apprendre plusieurs langues étrangères pour se mettre en contact avec des vies culturelles différentes, il faut au moins bien apprendre sa langue nationale. Une grande culture peut se traduire dans la langue d'une autre grande culture, c'est-à-dire qu'une grande langue nationale, historiquement riche et complexe, peut traduire n'importe quelle autre grande culture, être en somme une expression mondiale. Mais un dialecte ne peut pas faire la même chose.

Note 4. Créer une nouvelle culture ne signifie pas seulement faire individuellement des découvertes « originales », cela signifie aussi et surtout diffuser critiquement des vérités déjà découvertes, les « socialiser » pour ainsi dire et faire par conséquent qu'elles deviennent des bases d'actions vitales, éléments de coordination et d'ordre intellectuel et moral. Qu'une masse d'hommes soit amenée à penser d'une manière cohérente et unitaire la réalité présente, est un fait « philosophique » bien plus important et original que la découverte faite par un « génie » philosophique d'une nouvelle vérité qui reste le patrimoine de petits groupes intellectuels.

Connexion entre le sens commun, la religion et la philosophie. La philosophie est un ordre intellectuel, ce que ne peuvent être ni la religion ni le sens commun. Voir comment, dans la réalité, religion et sens commun, eux non plus ne coïncident pas, mais comment la religion est un élément, entre autres éléments dispersés, du sens commun. Du reste, « sens commun » est un nom collectif, comme « religion » : il

n'existe pas qu'un seul sens commun, car il est lui aussi un produit et un devenir historique. La philosophie est la critique et le dépassement de la religion et du sens commun, et en ce sens elle coïncide avec le « bon sens » qui s'oppose au sens commun.

Rapports entre science-religion-sens commun. La religion et le sens commun ne peuvent constituer un ordre intellectuel parce qu'ils ne peuvent se réduire à une unité, à une cohérence, même dans la conscience individuelle, pour ne rien dire de la conscience collective : ils ne peuvent se réduire à une unité ni à une cohérence « d'eux-mêmes », mais par une méthode autoritaire, cela pourrait se faire et c'est en fait arrivé dans le passé à l'intérieur de certaines limites. Le problème de la religion entendu non au sens confessionnel mais au sens laïque d'une unité de foi entre une conception du monde et une norme de conduite conforme à cette conception : mais pourquoi appeler cette unité de foi « religion » et ne pas l'appeler « idéologie » ou franchement « politique » ?

En effet la philosophie en général n'existe pas : il existe diverses philosophies ou conceptions du monde et, parmi celles-ci, on fait toujours un choix. Comment se fait ce choix? Ce choix est-il un fait purement intellectuel ou plus complexe ? Et n'arrive-t-il pas souvent qu'entre le fait intellectuel et la norme de conduite il y ait contradiction? Quelle sera alors la réelle conception du monde : celle qui est affirmée logiquement comme fait intellectuel, ou celle que révèle l'activité réelle de chaque individu, qui est implicitement contenue dans son action? Et puisque agir c'est toujours politiquement, ne peut-on dire que la philosophie réelle de chacun est contenue tout entière dans sa politique ? Cette contradiction entre la pensée et l'action, c'est-à-dire la coexistence de deux conceptions du monde, l'une affirmée en paroles, l'autre se manifestant dans l'action effective, n'est pas toujours due à la mauvaise foi. La mauvaise foi peut être une explication satisfaisante pour quelques individus pris séparément, ou même pour des groupes plus ou moins nombreux; elle n'est toutefois pas satisfaisante quand la contradiction apparaît dans une manifestation de la vie des grandes masses : Elle est alors nécessairement l'expression de luttes plus profondes, d'ordre historique-social. Cela veut dire dans ce cas qu'un groupe social (alors qu'il possède en propre une conception du monde, parfois seulement embryonnaire, qui se manifeste dans l'action, et donc par moments, occasionnellement, c'est-à-dire dans les moments où ce groupe bouge comme un ensemble organique) a, pour des raisons de soumission et de subordination intellectuelles, emprunté à un autre groupe une conception qui ne lui appartient pas, qu'il affirme en paroles, et qu'il croit suivre, parce qu'il la suit « en temps normal », autrement dit lorsque la conduite n'est pas indépendante ni autonome, mais justement soumise et subordonnée. Ainsi donc on ne peut détacher la philosophie de la politique et on peut montrer même que le choix et la critique d'une conception du monde sont eux aussi un fait politique.

Il faut donc expliquer comment il se fait qu'en tout temps coexistent de nombreux systèmes et courants de philosophie, comment ils naissent, comment ils se répandent,

pourquoi ils suivent dans leur diffusion certaines lignes de fracture et certaines directions, etc. Cela montre combien il est nécessaire de rassembler sous forme de système, avec l'aide d'une méthode critique et cohérente, ses propres intuitions du monde et de la vie, en établissant avec précision ce qu'on doit entendre par « système » pour que ce mot ne soit pas compris dans son sens pédant et professoral. Mais cette élaboration doit être faite et ne peut l'être que dans le cadre de l'histoire de la philosophie qui montre quelle élaboration la pensée a subie au cours des siècles et quel effort collectif a coûté notre façon actuelle de penser, qui résume et rassemble toute cette histoire passée, même dans ses erreurs et ses délires. Il n'est pas dit, d'ailleurs, que ces erreurs et ces délires, bien qu'ils appartiennent au passé et qu'ils aient été corrigés, ne se reproduisent pas dans le présent et n'exigent pas de nouvelles corrections.

Quelle est l'idée que le peuple se fait de la philosophie ? On peut la retrouver à travers les manières de parler du langage commun. Une des plus répandues est celle de « prendre les choses avec philosophie », et cette expression, après analyse, n'est pas à rejeter complètement. Il est vrai que la formule invite implicitement à la résignation et à la patience, mais il semble que le point le plus important soit au contraire l'invitation à la réflexion, à se rendre bien compte que ce qui arrive est au fond rationnel et que c'est comme tel qu'il faut l'affronter, en concentrant ses propres forces rationnelles et non en se laissant entraîner par des impulsions instinctives et violentes. On pourrait grouper ces façons de parler populaires avec les expressions semblables des écrivains de caractère populaire - en les empruntant aux grands dictionnaires - où entrent les termes « philosophie » et « philosophiquement », et on verrait alors que ces termes signifient très précisément qu'on surmonte des passions bestiales et élémentaires au profit d'une conception de la nécessité qui donne à sa propre action une direction consciente. C'est là le noyau sain du sens commun, ce que justement on pourrait appeler « bon sens » et qui mérite d'être développé et rendu unitaire et cohérent. On voit donc que c'est aussi pour cela qu'on ne peut séparer la philosophie dite « scientifique » de celle dite « vulgaire » et populaire qui n'est qu'un ensemble d'idées et d'opinions disparates.

Mais maintenant se pose le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une « religion », une « foi », c'est-à-dire qui a produit une activité pratique et une volonté et qui se trouve contenue dans ces dernières comme « prémisse » théorique implicite (une « idéologie », pourrait-on dire, si au terme « idéologie » on donne justement le sens le plus élevé d'une conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective). En d'autres termes, le problème qui se pose est de conserver l'unité idéologique dans tout le bloc social qui, précisément par cette idéologie déterminée est cimenté et unifié. La force des religions et surtout de l'Église catholique a consisté et consiste en ce qu'elles sentent énergiquement la nécessité de l'union doctrinale de toute la masse « religieuse » et qu'elles luttent afin que les couches intellectuellement supérieures ne se détachent pas des couches inférieures. L'Église romaine a toujours été la plus tenace dans la lutte visant à empêcher que se forment officiellement deux

religions, celle des intellectuels et celle des « âmes simples ». Cette lutte n'a pas été sans graves inconvénients pour l'Église elle-même, mais ces inconvénients sont liés au processus historique qui transforme toute la société civile et qui, en bloc, contient une critique corrosive des religions; ce qui rehausse d'autant la capacité organisatrice du clergé dans le domaine de la culture et le rapport abstraitement rationnel et juste que dans sa sphère, l'Église a su établir entre les intellectuels et les « simples ». Les jésuites ont été indubitablement les plus grands artisans de cet équilibre et pour le conserver, ils ont imprimé à l'Église un mouvement progressif qui tend à donner satisfaction aux exigences de la science et de la philosophie, mais avec un rythme si lent et méthodique que les mutations ne sont pas perçues par la masse des « simples » bien qu'elles paraissent « révolutionnaires » et « démagogiques aux intégristes ».

Une des plus grandes faiblesses des philosophies de l'immanence [1] en général consiste précisément dans le fait de ne pas avoir su créer une unité idéologique entre le bas et le haut, entre les « simples » et les intellectuels. Dans l'histoire de la civilisation occidentale, le fait s'est produit à l'échelle européenne, avec la faillite immédiate de la Renaissance et en partie également de la Réforme, en face de l'Église romaine. Cette faiblesse se manifeste dans la question scolaire, dans la mesure où les philosophies de l'immanence n'ont même pas tenté de construire une conception qui pût remplacer la religion dans l'éducation de l'enfant, d'où le sophisme pseudo-historiciste qui fait que des pédagogues sans religion (sans confession) et en réalité athées, concèdent l'enseignement de la religion parce que la religion est la philosophie de l'enfance de l'humanité qui se renouvelle dans toute enfance non métaphorique. L'idéalisme s'est également montré hostile aux mouvements culturels qui veulent « aller au peuple », et qui se manifestèrent dans les universités dites populaires et autres institutions semblables, et non pas seulement pour leurs aspects négatifs, car en ce cas ils auraient dû chercher à faire mieux. Ces mouvements étaient pourtant dignes d'intérêt, et ils méritaient d'être étudiés : ils connurent le succès, en ce sens qu'ils démontrèrent de la part des « simples » un enthousiasme sincère et une forte volonté de s'élever à une forme supérieure de culture et de conception du monde. Ils étaient toutefois dépourvus de tout caractère organique, aussi bien du point de vue de la pensée philosophique qu'en ce qui concerne la solidité de l'organisation et la centralisation culturelle ; on avait l'impression d'assister aux premiers contacts entre marchands anglais et nègres africains : on distribuait une marchandise de pacotille, pour avoir des pépites d'or. D'ailleurs l'unité organique de la pensée et la solidité culturelle n'étaient possibles que si entre les intellectuels et les simples avait existé la même unité que celle qui doit unir théorie et pratique, c'est-à-dire à la condition que les intellectuels eussent été les intellectuels organiques de ces masses, qu'ils eussent élaboré et rendu cohérents les principes et les problèmes que ces masses posaient par leur activité pratique, et cela par la constitution d'un bloc culturel et social.

---

[1] C'est à B. Croce d'abord, à G. Gentile ensuite que Gramsci pense ici : ils sont philosophes de l'immanence dans la mesure où leur philosophie trouve dans le monde lui-même son premier principe, l'Esprit créateur, sans faire appel à un Dieu extérieur au monde. Croce fut ministre de l'Éducation nationale dans le dernier ministère Giolitti (1920-1921), gouvernement qui était en place au moment de l'occupation des usines en avril 1920.

Note. Peut-être est-il utile « pratiquement » de faire la distinction entre philosophie et sens commun pour mieux indiquer le passage du premier moment au second; dans la philosophie sont surtout mis en évidence les caractères d'élaboration individuelle de la pensée; dans le sens commun au contraire, les caractères diffus et génériques d'une certaine époque et dans un certain milieu populaire. Mais toute philosophie tend à devenir sens commun d'un milieu même restreint (de tous les intellectuels). Il s'agit par conséquent d'élaborer une philosophie qui, ayant déjà diffusion et possibilité de diffusion parce que liée à la vie pratique et contenue implicitement en elle, devienne un sens commun rénové, doué de la cohérence et du nerf des philosophies individuelles : cela ne peut arriver que si est constamment sentie l'exigence du contact culturel avec les « simples ».

Nous nous retrouvons devant le même problème auquel il a été fait allusion : un mouvement philosophique est-il à considérer comme tel seulement lorsqu'il s'applique à développer une culture spécialisée, destinée à des groupes restreints d'intellectuels ou au contraire n'est-il tel que dans la mesure où, dans le travail d'élaboration d'une pensée supérieure au sens commun et scientifiquement cohérente, il n'oublie jamais de rester en contact avec les « simples » et, bien plus, trouve dans ce contact la sources des problèmes à étudier et à résoudre? Ce n'est que par ce contact qu'une philosophie devient « historique », qu'elle se purifie des éléments intellectualistes de nature individuelle et qu'on fait du « vivant ».

Une philosophie de la praxis [1] ne peut se présenter à l'origine que sous un aspect polémique et critique, comme dépassement du mode de pensée précédent et de la pensée concrète existante (ou monde culturel existant). Par suite, avant tout, comme critique du « sens commun » (après s'être fondé sur le sens commun pour démontrer que « tous » les hommes sont philosophes et qu'il ne s'agit pas d'introduire *ex novo* [2] une science dans la vie individuelle de « tous les hommes », mais de rénover et de rendre « critique » une activité déjà existante) et donc de la philosophie des intellectuels, qui a donné lieu à l'histoire de la philosophie, et qui, en tant qu'individuelle (et elle se développe en effet essentiellement dans l'activité de personnalités particulièrement douées) peut être considérée comme les « pointes » du progrès du sens commun, tout au moins du sens commun des couches les plus cultivées de la société,

---

[1] Le marxisme. L'expression permettait certes de ne pas alerter les censeurs de la prison qui eussent été arrêtés par le mot marxisme. Il faut toutefois bien voir que Gramsci entend donner au choix de cette expression un sens positif : elle adhère mieux que tout autre à un climat de recherches marxistes proprement italien (Antonio Labriola, et même les premiers travaux de Croce et de Gentile). L'expression rend compte également de l'exigence profonde d'entendre le marxisme, à l'école de Lénine, comme la parfaite compénétration dialectique de la théorie (philosophie) et de la pratique (praxis), comme l'affirmation d'une volonté pratique de changer le monde en même temps que l'affirmation de toutes les possibilités de développement de la théorie dialectiquement liée à la pratique, développement original et autonome par rapport à l'ancien matérialisme comme à toute forme d'idéalisme.

[2] Sur un terrain de nouveauté absolue.

et, grâce à elles, du sens commun populaire également. Voici donc qu'une préparation à l'étude de la philosophie doit exposer sous forme de synthèse les problèmes nés du processus du développement de la culture générale - qui ne se reflète que partiellement dans l'histoire de la philosophie, laquelle demeure toutefois - en l'absence d'une histoire du sens commun (impossible à construire par manque d'un matériel documentaire) - la source fondamentale à laquelle il faut se référer pour faire la critique de ces problèmes, en démontrer la valeur réelle (s'ils l'ont encore) ou la signification qu'ils ont eue, comme anneaux dépassés d'une chaîne, et définir les problèmes actuels nouveaux ou les termes dans lesquels se posent aujourd'hui de vieux problèmes.

Le rapport entre philosophie « supérieure » et sens commun est assuré par la « politique », de même qu'est assuré par la politique le rapport entre le catholicisme des intellectuels et celui des « simples ». Les différences dans les deux cas sont toutefois fondamentales. Que l'Église ait à affronter un problème des « simples », signifie justement qu'il y a eu rupture dans la communauté des fidèles, rupture à laquelle on ne peut remédier en élevant les « simples » au niveau des intellectuels (l'Église ne se propose même pas cette tâche, idéalement et économiquement bien au-dessus de ses forces actuelles) mais en faisant peser une discipline de fer sur les intellectuels afin qu'ils n'outrepassent pas certaines limites dans la distinction et ne la rendent pas catastrophique et irréparable. Dans le passé, ces « ruptures » dans la communauté des fidèles trouvaient remède dans de forts mouvements de masse qui déterminaient la formation de nouveaux ordres religieux - ou étaient résumés dans cette formation - autour de fortes personnalités (saint Dominique, saint François). [1]

Note. Les mouvements à caractère hérétique du Moyen Age, en tant que réaction simultanée à l'attitude politicienne de l'Église et à la philosophie scolastique qui en fut une expression, ont été, sur la base des conflits sociaux déterminés par la naissance des Communes, une rupture, à l'intérieur de l'Église, entre la masse et les intellectuels, rupture « recousue » par la naissance de mouvements populaires religieux réabsorbés par l'Église grâce à la formation des ordres mendiants et à la création d'une nouvelle unité religieuse.

Mais la Contre-Réforme a stérilisé ce pullulement de forces populaires : la Compagnie de Jésus est le dernier grand ordre religieux, d'origine réactionnaire et autoritaire, possédant un caractère répressif et « diplomatique », qui a marqué par sa naissance le durcissement de l'organisme catholique. Les nouveaux ordres qui ont surgi après ont une très faible signification « religieuse » et une grande signification « disciplinaire » sur la masse des fidèles, ce sont des ramifications et des tentacules de la

---

[1] Les fondateurs des deux grands ordres en qui Dante *(1265-1321)* voit les « princes » appelés par Dieu pour régénérer l'Église *(Divina Commedia,* Par., *XI),* Les deux ordres sont fondés *à* une époque *où* l'Église est particulièrement ébranlée par les hérésies (cathares, patarins, albigeois ...). Ces mouvements hérétiques sont souvent des mouvements de masse auxquels ne reste pas indifférent le bas clergé plein de rancœur contre le luxe des dignitaires que dénoncent une foule de prophètes improvisés.

Compagnie de Jésus, ou ils le sont devenus, instruments de « résistance » pour conserver les positions politiques acquises, et non forces rénovatrices de développement. Le catholicisme est devenu « jésuitisme ». Le modernisme n'a pas créé d' « ordre religieux », mais un parti politique, la démocratie chrétienne.

Note. Rappeler l'anecdote (racontée par Steed dans ses *Mémoires)* du cardinal qui explique au protestant anglais philo-catholique que les miracles de saint Janvier [1] sont des articles de foi pour les petites gens de Naples, mais non pour les intellectuels, que même dans l'Évangile il y a des « exagérations », et qui à la question : « Mais ne sommes-nous pas chrétiens ? », répond : « Nous sommes les prélats, c'est-à-dire des “ politiques ” de l'Église de Rome. »

La position de la philosophie de la praxis est l'antithèse de la position catholique : la philosophie de la praxis ne tend pas à maintenir les « simples » dans leur philosophie primitive du sens commun, mais au contraire à les amener à une conception supérieure de la vie. Si elle affirme l'exigence d'un contact entre les intellectuels et les simples, ce n'est pas pour limiter l'activité scientifique et pour maintenir une unité au bas niveau des masses, mais bien pour construire un bloc intellectuel-moral qui rende politiquement possible un progrès intellectuel de masse et pas seulement de quelques groupes restreints d'intellectuels.

L'homme de masse actif agit pratiquement, mais n'a pas une claire conscience théorique de son action qui pourtant est une connaissance du monde, dans la mesure où il transforme le monde. Sa conscience théorique peut même être historiquement en opposition avec son action. On peut dire qu'il a deux consciences théoriques (ou une conscience contradictoire) : l'une qui est contenue implicitement dans son action et qui l'unit réellement à tous ses collaborateurs dans la transformation pratique de la réalité, l'autre superficiellement explicite ou verbale, qu'il a héritée du passé et accueillie sans critique. Cette conception « verbale » n'est toutefois pas sans conséquences : elle renoue les liens avec un groupe social déterminé, influe sur la conduite morale, sur l'orientation de la volonté, d'une façon plus ou moins énergique, qui peut atteindre un point où les contradictions de la conscience ne permettent aucune action, aucune décision, aucun choix, et engendrent un état de passivité morale et politique. La compréhension critique de soi-même se fait donc à travers une lutte « d'hégémonies » politiques, de directions opposées, d'abord dans le domaine de l'éthique, ensuite de la politique, pour atteindre à une élaboration supérieure de sa propre conscience du réel. La conscience d'être un élément d'une force hégémonique déterminée (c'est-à-dire la conscience politique) est la première étape pour arriver à une progressive auto-conscience où théorie et pratique finalement s'unissent. Même l'unité de la théorie et de la pratique n'est donc pas une donnée de fait mécanique, niais un devenir historique, qui a sa phase élémentaire et primitive dans le sentiment à peine instinctif de « distinction » et de « détachement », d'indépendance, et qui progresse jusqu'à la possession réelle et complète d'une conception du monde cohérente et unitaire. Voilà

[1] Saint Janvier (San Gennaro), patron de Naples.

pourquoi il faut souligner comment le développement politique du concept d'hégémonie [1] représente un grand progrès philosophique, en plus de son aspect politique pratique, parce qu'il entraîne et suppose nécessairement une unité intellectuelle et une éthique conforme à une conception du réel qui a dépassé le sens commun et qui est devenue, bien qu'à l'intérieur de limites encore étroites, critique.

Toutefois, dans les plus récents développements de la philosophie de la praxis, l'approfondissement du concept d'unité de la théorie et de la pratique n'en est encore qu'à une phase initiale : des restes de mécanisme demeurent, puisqu'on parle de théorie comme « complément », « accessoire » de la pratique, de théorie comme servante de la pratique. Il semble juste que cette question doive elle aussi être posée historiquement, c'est-à-dire comme un aspect de la question politique des intellectuels. Autoconscience critique signifie historiquement et politiquement création d'une élite d'intellectuels : une masse humaine ne se « distingue pas et ne devient pas indépendante « d'elle-même », sans s'organiser (au sens large), et il n'y a pas d'organisation sans intellectuels, c'est-à-dire sans organisateurs et sans dirigeants, sans que l'aspect théorique du groupe théorie-pratique se distingue concrètement dans une couche de personnes « spécialisées » dans l'élaboration intellectuelle et philosophique.. Mais ce processus de création des intellectuels est long, difficile, plein de contradictions, de marches en avant et de retraites, de débandades et de regroupements, où la « fidélité » de la masse (et la fidélité et la discipline sont initialement la forme que prennent l'adhésion de la masse et sa collaboration au développement du phénomène culturel tout entier) est mise parfois à rude épreuve. Le processus de développement est lié à une dialectique intellectuels-masse ; la couche des intellectuels se développe quantitativement et qualitativement, mais tout bond vers une nouvelle « ampleur » et une nouvelle complexité de la couche des intellectuels, est lié à un mouvement analogue de la masse des simples, qui s'élève vers des niveaux supérieurs de culture et élargit en même temps le cercle de son influence, par des pointes individuelles ou même des

[1] « L'hégémonie » correspond à la thèse développée par Lénine, du prolétariat comme classe dirigeante, en même temps qu'à la pratique de cette direction. L' « hégémonie » suppose la dictature du prolétariat, c'est-à-dire la coercition que la classe dominante fait nécessairement peser sur les groupes antagonistes. Mais c'est aussi la direction intellectuelle et morale (culturelle) de tous les alliés du prolétariat dont on a gagné le consentement et dont on veut organiser le « consentement actif » (paysannerie, etc.). L'emploi par Gramsci du mot « hégémonie » ne vise pas seulement à tromper une censure qui aurait réagi à l'expression « dictature du prolétariat ». Alors que cette dernière expression évoque surtout le moment de la coercition, l'hégémonie, qui ne peut exister sans le premier moment, développe l'aspect positif de la « direction ». Ainsi s'établit la distinction entre « dominant » et « dirigeant » : la prise de pouvoir donne la domination, reste à conquérir la « direction ». Mais cette direction elle-même n'est pas postérieure à la domination : les deux moments sont dialectiquement liés et un groupe peut et doit être « dirigeant » avant de conquérir le pouvoir, et lorsqu'il devient « dominant », malheur à lui s'il perd son rôle « dirigeant ». Il s'agit donc de la part de Gramsci d'un développement original donné à une thèse fondamentale de Lénine : le prolétariat, classe dirigeante organisée par son parti qui est l' « appareil hégémonique » (« apparato *egemonico »)*. L'hégémonie, telle qu'elle a été théorisée et réalisée par Lénine, change complètement les données philosophiques, puisque se trouvent effectivement établis, à l'échelle d'un grand peuple, des rapports nouveaux entre la théorie et la pratique, et que s'accomplit ainsi un progrès considérable de la connaissance.

groupes plus ou moins importants, en direction de la couche des intellectuels spécialisés. Mais dans le processus se répètent continuellement des moments où, entre masse et intellectuels (soit certains d'entre eux, soit un groupe) se produit un décrochage, une perte de contact, et, par conséquent l'impression d' « accessoire », de complémentaire, de subordonné. Insister sur l'élément « pratique » du groupe théorie-pratique, après avoir scindé, séparé, et pas seulement distingué les deux éléments (opération purement mécanique et conventionnelle) signifie qu'on traverse une phase historique relativement primitive, une phase encore économique-corporative, où se transforme quantitativement le cadre général de la « structure » et où la qualité-superstructure adéquate s'apprête à surgir mais n'est pas encore organiquement formée. Il faut mettre en relief l'importance et la signification qu'ont, dans le monde moderne, les partis politiques dans l'élaboration et la diffusion des conceptions du monde, en tant qu'ils élaborent essentiellement l'éthique et la politique conformes à ces dernières, et qu'ils fonctionnent en somme comme des « expérimentateurs » historiques de ces conceptions. Les partis sélectionnent individuellement la masse agissante et la sélection se fait aussi bien dans le domaine pratique, que dans le domaine théorique et conjointement, avec un rapport d'autant plus étroit entre théorie et pratique, que la conception innove d'une manière plus vitale et radicale, et qu'elle se présente comme l'antagoniste des vieux modes de pensée. Ainsi peut-on dire que par les partis s'élaborent de nouvelles conceptions intellectuelles, intégrales et totalitaires, c'est-à-dire qu'ils sont le creuset de l'unification de la théorie et de la pratique, en tant que processus historique réel, et on comprend combien est nécessaire que le parti se forme au moyen d'adhésions individuelles et non selon le type « labour party », car il s'agit de diriger organiquement « toute la masse économiquement active », il s'agit de la diriger non pas selon de vieux schèmes, mais en innovant, et l'innovation ne peut prendre à ses débuts un caractère de masse que par l'intermédiaire d'une élite, pour qui la conception contenue implicitement dans l'activité humaine est déjà devenue, dans une certaine mesure, conscience actuelle cohérente et systématique, volonté ferme et précise.

Il est possible d'étudier une de ces phases dans la discussion au cours de laquelle se sont manifestés les plus récents développements de la philosophie de la praxis (discussion résumée dans un article de E. D. Mirski, collaborateur de la Cultura [1]). On peut voir comment s'est fait le passage d'une conception mécaniste purement extérieure à une conception activiste, qui se rapproche davantage, comme on l'a observé, d'une juste compréhension de l'unité de la théorie et de la pratique, bien qu'on n'ait pas encore donné son sens plein à la synthèse. On peut observer comment l'élément déterministe, fataliste, mécaniste a été un « arôme » idéologique immédiat de la philosophie de la praxis, une forme de religion et d'excitant (mais à la façon des stupéfiants), que rendait nécessaire et que justifiait historiquement le caractère « subalterne » de couches sociales déterminées.

[1] Allusion probable à l'article de E. D. Mirski : « Demokratie und Partei im Bolchevismus » [La Démocratie et le Parti dans le bolchevisme], publié dans le recueil *: Demokratie und Partei,* par P. R. Rohden, Wien, 1932. Gramsci appelle Mirski collaborateur de la *Cultura* car ce dernier y avait publié un article dans le numéro de février 1931.

Quand on n'a pas l'initiative de la lutte et que lutte même finit par s'identifier avec une série de défaites, le déterminisme mécanique devient une formidable force de résistance morale, de cohésion, de persévérance patiente et obstinée. « Je suis battu momentanément, mais à la longue la force des choses travaille pour moi, etc. » La volonté réelle se travestit en un acte de foi, en une certaine rationalité de l'histoire, en une forme empirique et primitive de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la prédestination, de la providence, etc., des religions confessionnelles. Il faut insister sur le fait que même en ce cas, il existe réellement une forte activité de la volonté, une intervention directe sur la « force des choses », mais justement sous une forme implicite voilée, qui a honte d'elle-même, d'où les contradictions de la conscience dépourvue d'unité critique, etc. Mais quand le subalterne devient dirigeant et responsable de l'activité économique de masse, le mécanisme se présente à un certain moment comme un danger imminent, et on assiste à une révision de tout le système de pensée, parce qu'il s'est produit un changement dans le mode de vie social. Pourquoi les limites de la « force des choses » et son empire deviennent-ils plus étroits? C'est que, au fond, si le subalterne était hier une chose, il est aujourd'hui, non plus une chose mais une personne historique, un protagoniste ; s'il était hier irresponsable parce que « résistant » à une volonté étrangère, il se sent aujourd'hui responsable parce que non plus résistant mais agent et nécessairement actif et entreprenant. Mais avait-il été réellement hier simple « résistance », simple « chose », simple « irresponsabilité ? » Certainement pas, et il convient au contraire de mettre en relief comment le fatalisme ne sert qu'à voiler la faiblesse d'une volonté active et réelle. Voilà pourquoi il faut toujours démontrer la futilité du déterminisme mécanique, qui, explicable comme philosophie naïve de la masse, et, uniquement en tant que tel, élément intrinsèque de force, devient, lorsqu'il est pris comme philosophie réfléchie et cohérente de la part des intellectuels, une source de passivité, d'autosuffisance imbécile ; et cela, sans attendre que le subalterne soit devenu dirigeant et responsable. Une partie de la masse, même subalterne, est toujours dirigeante et responsable, et la philosophie de la partie précède toujours la philosophie du tout, non seulement comme anticipation théorique, mais comme nécessité actuelle.

Que la conception mécaniste ait été une religion de subalternes, c'est ce que montre une analyse du développement de la religion chrétienne qui, au cours d'une certaine période historique et dans des conditions historiques déterminées a été et continue d'être une « nécessité », une forme nécessaire de la volonté des masses populaires, une forme déterminée de la rationalité du monde et de la vie, et a fourni les cadres généraux de l'activité pratique réelle. Dans ce passage d'un article de Civiltà cattolica [Civilisation catholique] « Individualisme païen et individualisme chrétien » (fasc. du 5 mars 1932) cette fonction du christianisme me semble bien exprimée :

« La foi dans un avenir sûr, dans l'immortalité de l'âme destinée à la béatitude, dans la certitude de pouvoir arriver à la jouissance éternelle, a été l'élément moteur d'un travail intense de perfection intérieure et d'élévation spirituelle. C'est là que le véritable individualisme chrétien a trouvé l'élan qui l'a porté à ses victoires. Toutes les

forces du chrétien ont été rassemblées autour de cette noble fin. Libéré des fluctuations spéculatives qui épuisent l'âme dans le doute, et éclairé par des principes immortels, l'homme a senti renaître ses espérances ; sûr qu'une force supérieure le soutenait dans sa lutte contre le mal, il se fit violence à lui-même et triompha du monde. »

Mais en ce cas également, c'est du christianisme naïf qu'on entend parler, non du christianisme jésuitisé, transformé en pur narcotique pour les masses populaires.

Mais la position du calvinisme, avec sa conception historique implacable de la prédestination et de la grâce, qui détermine une vaste expansion de l'esprit d'initiative (ou devient la forme de ce mouvement) est encore plus expressive et significative. [1]

Pourquoi et comment se diffusent, en devenant populaires, les nouvelles conceptions du monde ? Est-ce que dans ce processus de diffusion (qui est en même temps un processus de substitution à l'ancien et très souvent de combinaison entre l'ancien et le nouveau) influent (voir comment et dans quelle mesure) la forme rationnelle dans laquelle la nouvelle conception est exposée et présentée, l'autorité (dans la mesure où elle est reconnue et appréciée d'une façon au moins générique) de la personne qui expose et des savants et des penseurs sur lesquels elle s'appuie, le fait pour ceux qui soutiennent la nouvelle conception d'appartenir à la même organisation (après être toutefois entrés dans l'organisation pour un autre motif que celui de partager la nouvelle conception) ? En réalité, ces éléments varient suivant le groupe social et le niveau culturel du groupe considéré. Mais la recherche a surtout un intérêt en ce qui concerne les masses populaires, qui changent plus difficilement de conceptions, et qui ne les changent jamais, de toute façon, en les acceptant dans leur forme « pure », pour ainsi dire, mais seulement et toujours comme une combinaison plus ou moins hétéroclite et bizarre. La forme rationnelle, logiquement cohérente, le caractère exhaustif du raisonnement qui ne néglige aucun argument pour ou contre qui ait quelque poids, ont leur importance, mais sont bien loin d'être décisifs; mais ce sont des éléments qui peuvent être décisifs sur un plan secondaire, pour telle personne qui se trouve déjà dans des conditions de crise intellectuelle, qui flotte entre l'ancien et le nouveau, qui a perdu la foi dans l'ancien et ne s'est pas encore décidée pour le nouveau, etc.

C'est ce qu'on peut dire aussi de l'autorité des penseurs et des savants. Elle est très grande dans le peuple, mais il est vrai que toute conception a ses penseurs et ses savants à mettre en ligne et l'autorité est partagée ; il est en outre possible pour tout penseur de distinguer, de mettre en doute qu'il se soit vraiment exprimé de cette façon, etc. On peut conclure que le processus de diffusion des conceptions nouvelles se produit pour des raisons politiques, c'est-à-dire en dernière instance, sociales, mais que l'élément formel, de la cohérence logique, l'élément autorité et l'élément organisa-

---

[1] On peut voir à ce propos Max Weber, « L'*etica protestante e lo spirito del capitalismo » [L'éthique* protestante et l'esprit du capitalisme], publié dans Nuovi *Studi* [Nouvelles Études], fascicule de 1931, et suiv., et le livre de Groethuysen sur les origines religieuses de la bourgeoisie en France *(Note de Gramsci)*.

tion, ont dans ce processus une fonction très grande, immédiatement après que s'est produite l'orientation générale, aussi bien dans les individus pris isolément que dans les groupes nombreux. On peut ainsi conclure que dans les masses en tant que telles, la philosophie ne peut être vécue que comme une foi. Qu'on imagine, du reste, la position intellectuelle d'un homme du peuple ; les éléments de sa formation sont des opinions, des convictions, des critères de discrimination et des normes de conduite. Tout interlocuteur qui soutient un point de vue opposé au sien, s'il est intellectuellement supérieur, sait présenter ses raisons mieux que lui, et lui clôt le bec « logiquement », etc. ; l'homme du peuple devrait-il alors changer de convictions ? simplement parce que dans la discussion immédiate il ne sait pas se défendre ? Mais alors, il pourrait lui arriver de devoir en changer une fois par jour, c'est-à-dire chaque fois qu'il rencontre un adversaire idéologique intellectuellement supérieur. Sur quels éléments se fonde donc sa philosophie ? Et surtout, sa philosophie dans la forme, qui a pour lui la plus grande importance, de norme de conduite ? L'élément le plus important est indubitablement de caractère non rationnel, de foi. Mais foi en qui et en quoi ? Avant tout, dans le groupe social auquel il appartient, dans la mesure où, d'une manière diffuse, il pense les choses comme lui : l'homme du peuple pense qu'une masse si nombreuse ne peut se tromper ainsi, du tout au tout, comme voudraient le faire croire les arguments de l'adversaire ; qu'il n'est pas lui-même, c'est vrai, capable de soutenir et de développer ses propres raisons, comme l'adversaire les siennes, mais que dans son groupe, il y a des hommes qui sauraient le faire, et certes encore mieux que l'adversaire en question, et qu'il se rappelle en fait avoir entendu exposer, dans tous les détails, avec cohérence, de telle manière qu'il a été convaincu, les raisons de sa foi. Il ne se rappelle pas les raisons dans leur forme concrète, et il ne saurait pas les répéter, mais il sait qu'elles existent parce qu'il les a entendu exposer et qu'elles l'ont convaincu. Le fait d'avoir été convaincu une fois d'une manière fulgurante est la raison permanente de la permanence de sa conviction, même si cette dernière ne sait plus retrouver ses propres arguments.

Mais ces considérations nous amènent à conclure à une extrême fragilité des convictions nouvelles des masses populaires, surtout si ces nouvelles convictions sont en opposition avec les convictions (même nouvelles) orthodoxes, socialement conformistes du point de vue des intérêts généraux des classes dominantes. On peut s'en persuader en réfléchissant à la fortune des religions et des églises. La religion où telle église maintient la communauté des fidèles (à l'intérieur de certaines limites imposées par les nécessités du développement historique général) dans la mesure où elle entretient en permanence et par une organisation adéquate sa propre foi, en en répétant l'apologétique sans se lasser, en luttant à tout instant et toujours avec des arguments semblables, et en entretenant une hiérarchie d'intellectuels chargés de donner à la foi, au moins l'apparence de la dignité de la pensée. Chaque fois que la continuité des rapports entre Église et fidèles a été interrompue d'une manière violente, pour des raisons politiques, comme cela s'est passé pendant la Révolution française, les pertes subies par l'Église ont été incalculables, et, si les conditions difficiles pour l'exercice des pratiques relevant de la routine avaient été prolongées au-delà de certaines limites de temps, on peut penser que de telles pertes auraient été définitives, et qu'une nou-

velle religion aurait surgi, comme elle a d'ailleurs surgi, en France, en se combinant avec l'ancien catholicisme. On en déduit des nécessités déterminées pour tout mouvement culturel qui se proposerait de remplacer le sens commun et les vieilles conceptions du monde en général : 1. de ne jamais se fatiguer de répéter ses propres arguments (en en variant littérairement la forme) : la répétition est le moyen didactique le plus efficace pour agir sur la mentalité populaire ; 2. de travailler sans cesse à l'élévation intellectuelle de couches populaires toujours plus larges, pour donner une personnalité à l'élément amorphe de masse, ce qui veut dire de travailler à susciter des *élites* d'intellectuels d'un type nouveau qui surgissent directement de la masse tout en restant en contact avec elle pour devenir les « baleines » du corset. Cette seconde nécessité, si elle est satisfaite, est celle qui réellement modifie le « panorama idéologique » d'une époque. Et d'ailleurs ces *élites* ne peuvent se constituer et se développer sans donner lieu à l'intérieur de leur groupe à une hiérarchisation suivant l'autorité et les compétences intellectuelles, hiérarchisation qui peut avoir à son sommet un grand philosophe individuel; ce dernier toutefois, doit être capable de revivre concrètement les exigences de l'ensemble de la communauté idéologique, de comprendre qu'elle ne peut avoir l'agilité de mouvement propre à un cerveau individuel et par conséquent d'élaborer la forme de la doctrine collective qui soit la plus adhérente et la plus adéquate aux modes de pensée d'un penseur collectif.

Il est évident qu'une construction de masse d'un tel genre ne peut advenir « arbitrairement », autour d'une quelconque idéologie, par la volonté de construction (formelle) d'une personnalité ou d'un groupe qui se proposeraient ce but, poussés par le fanatisme de leurs convictions philosophiques ou religieuses. L'adhésion de masse à une idéologie ou la non-adhésion est la manière par laquelle se manifeste la critique réelle de la rationalité et de l'historicité des modes de pensée. Les constructions arbitraires sont plus ou moins rapidement éliminées de la compétition historique, même si parfois, grâce à une combinaison de circonstances immédiates favorables, elles réussissent à jouir d'une relative popularité, alors que les constructions qui correspondent aux exigences d'une période historique complexe et organique finissent toujours par s'imposer et prévaloir, même si elles traversent nombre de phases intermédiaires, où elles ne peuvent s'affirmer qu'à travers des combinaisons plus ou moins bizarres et hétéroclites.

Ces développements posent de nombreux problèmes, dont les plus importants se résument dans le style et la qualité des rapports entre les diverses couches intellectuellement qualifiées, c'est-à-dire dans l'importance et dans la fonction que doit et peut avoir l'apport créateur des groupes supérieurs en liaison avec la capacité organique de discuter et de développer de nouveaux concepts critiques de la part des couches intellectuellement subordonnées. Il s'agit donc de fixer les limites de la liberté de discussion et de propagande, liberté qui ne doit pas être entendue dans le sens administratif et policier, mais dans le sens d'auto-limites que les dirigeants posent à leur propre activité ou bien, au sens propre, de définir l'orientation d'une politique culturelle. En d'autres termes : qui définira les « droits de la science » et les limites de la recherche scientifique et ces droits et ces limites pourront-ils être proprement défi-

nis ? Il parait nécessaire que le lent travail de la recherche de vérités nouvelles et meilleures, de formulations plus cohérentes et plus claires des vérités elles-mêmes, soit laissé à la libre initiative de chaque savant, même s'ils remettent continuellement en discussion les principes mêmes qui paraissent les plus essentiels. Il ne sera du reste pas difficile de mettre en lumière le cas où de telles initiatives de discussion répondent à des motifs intéressés et n'ont pas un caractère scientifique. Il n'est, du reste, pas impossible de penser que les initiatives individuelles soient disciplinées et ordonnées, qu'elles passent à travers le crible des académies ou instituts culturels de tout genre et ne deviennent publiques qu'après avoir été sélectionnées, etc.

Il serait intéressant d'étudier concrètement, pour un pays particulier, l'organisation culturelle qui tient en mouvement le monde idéologique et d'en examiner le fonctionnement. Une étude du rapport numérique entre le personnel qui professionnellement se consacre au travail actif culturel et la population des différents pays serait également utile, avec un calcul approximatif des forces libres. Dans chaque pays c'est l'école dans tous ses degrés, et l'Église, qui sont les deux plus grandes organisations culturelles, par le nombre du personnel occupé. Les journaux, les revues et l'activité libraire, les institutions scolaires privées, soit qu'elles complètent l'école d'État, soit qu'elles jouent le rôle d'institutions de culture du type universités populaires. D'autres professions incorporent dans leur activité spécialisée une fraction culturelle qui n'est pas indifférente, comme celle des médecins, des officiers de l'armée, de la magistrature. Mais il faut noter que dans tous les pays, encore que dans une mesure diverse, existe une grande coupure entre les masses populaires et les groupes intellectuels, même les plus nombreux et les plus proches de la masse nationale, comme les instituteurs et les prêtres; et que cela se produit parce que, même là où les gouvernants affirment le contraire en paroles, l'État comme tel n'a pas une conception unitaire, cohérente et homogène, ce qui fait que les groupes intellectuels sont dispersés entre une couche et l'autre et dans les limites d'une même couche. L'Université, quelques pays mis à part, n'exerce aucune fonction unificatrice ; souvent un libre penseur a plus d'influence que toute l'institution universitaire, etc.

A propos de la fonction historique remplie par la conception fataliste de la philosophie de la praxis, on pourrait en faire un éloge funèbre, en demandant qu'on reconnaisse son utilité pour une certaine période historique, mais en soutenant, et pour cette raison précise, la nécessité de l'enterrer avec tous les honneurs qui lui sont dus. On pourrait en réalité comparer sa fonction à celle de la théorie de la grâce et de la prédestination pour les débuts du monde moderne, théorie qui toutefois atteint son apogée dans la philosophie classique allemande [1] et sa conception de la liberté comme conscience de la nécessité. Elle a été un doublet populaire du cri « Dieu le veut », mais pourtant, même sur ce plan primitif et élémentaire, elle marquait le début d'une conception plus moderne et plus féconde que celle contenue dans « Dieu le

[1] Il faut entendre le grand courant idéaliste qui commence avec Kant (1724-1804) et que Marx et Engels appellent parfois « philosophie idéaliste allemande », « philosophie allemande moderne ». Ce courant idéaliste où s'insèrent également Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), disciple de Kant, et Schelling (1775-1864), trouve son achèvement dans l'idéalisme absolu de Hegel.

veut », ou dans la théorie de la grâce. Est-il possible que « formellement », une nouvelle conception se présente sous un aspect autre que l'aspect grossier et confus d'une plèbe ? Et toutefois l'historien, quand il a les perspectives nécessaires, réussit à préciser et à comprendre que les débuts d'un monde nouveau, toujours âpres et caillouteux, sont supérieurs au déclin d'un monde agonisant et au « chant du cygne » qu'il produit dans son agonie.

(M.S., pp. 3-20 et G.q. 11, § 12, pp. 1375-1395.)
[1932-1933]

2. Notes critiques sur une tentative de manuel populaire de sociologie historique. L'anti-Boukharine

Retour à la table des matières

Un travail comme le *Manuel populaire* [1], destiné essentiellement à une communauté de lecteurs qui ne sont pas des intellectuels de profession, aurait dû partir de l'analyse critique de la philosophie du sens commun, qui est la « philosophie des non-philosophes », c'est-à-dire la conception du monde, absorbée d'une manière acritique par les différents milieux sociaux et culturels dans lesquels se développe l'individualité morale de l'homme moyen. Le sens commun n'est pas une conception unique, identique dans le temps et dans l'espace : c'est le « folklore » de la philosophie et, comme le folklore, il présente des formes innombrables : son trait fondamental et le plus caractéristique est d'être (même au niveau de chaque cerveau) une conception fragmentaire, incohérente, inconséquente, conforme à la situation sociale et culturelle de la multitude dont il est la philosophie. Quand s'élabore dans l'histoire un groupe social homogène, il s'élabore aussi, et contre le sens commun, une philosophie homogène, c'est-à-dire cohérente et systématique.

[1] Il s'agit du *Manuel populaire* de N. Boukharine, publié pour la première fois à Moscou en 1921. C'est de la traduction française que s'est vraisemblablement servi Gramsci pour son travail : N. BOUKHARINE *: La Théorie du matérialisme historique*. (Manuel de sociologie marxiste). Traduction de la 4e édition suivie d'une note sur la position du matérialisme historique, Paris, Éditions sociales internationales, 1927. (Bibliothèque marxiste nº 3). Cf. également l'exposé du marxisme que fait Boukharine dans le recueil publié pour le 50e anniversaire de la mort de Marx (1933) par l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. : Marx' *teaching and its historical importance in Marxism and modern thought,* translated by Ralph Fox, London G. Routledge 1935, pp. 1-90.

Le *Manuel populaire* fait fausse route, en supposant (implicitement) au départ qu'à cette élaboration d'une philosophie originale des masses populaires, s'opposent les grands systèmes philosophiques traditionnels et la religion du haut clergé, c'est-à-dire la conception du monde des intellectuels et de la haute culture. En réalité, ces systèmes sont inconnus des masses et n'ont aucune efficacité directe sur leur manière de penser et d'agir. Certes, cela ne signifie pas qu'ils soient absolument sans efficacité historique : mais cette efficacité est d'un autre genre. Ces systèmes influent sur les masses populaires comme force politique extérieure, comme élément de force de cohésion des classes dirigeantes, donc comme élément de subordination à une hégémonie extérieure, qui limite la pensée originale des masses populaires négativement, sans influer sur elles positivement, comme ferment vital de transformation profonde de ce que les masses pensent d'une manière embryonnaire et chaotique sur le monde et la vie. Les éléments principaux du sens commun sont fournis par les religions et par conséquent le rapport entre sens commun et religion est bien plus étroit qu'entre sens commun et système philosophique des intellectuels. Mais pour la religion aussi il faut distinguer critiquement. Toute religion, même la religion catholique (disons même surtout la religion catholique, si on pense à ses efforts pour sauvegarder son unité « superficielle », pour ne pas se fragmenter en églises nationales et en stratifications sociales) est en réalité une pluralité de religions distinctes et souvent contradictoires : il y a un catholicisme des paysans, un catholicisme des petits bourgeois et des ouvriers de la ville, un catholicisme des femmes et un catholicisme des intellectuels lui aussi bigarré et dépourvu d'unité. Mais sur le sens commun, n'influent pas seulement les formes les plus grossières et les moins élaborées de ces différents catholicismes, actuellement existants : ont eu également leur influence et sont composantes de l'actuel sens commun les religions précédentes, et les formes précédentes de l'actuel catholicisme, les mouvements hérétiques populaires, les superstitions scientifiques qui se rattachent aux religions passées, etc. Dans le sens commun prédominent les éléments « réalistes », matérialistes, c'est-à-dire le produit immédiat de la sensation brute, ce qui d'ailleurs n'est pas en contradiction avec l'élément religieux, bien au contraire ; mais ces éléments sont « superstitieux », acritiques. Voici d'abord un danger représenté par le *Manuel populaire : celui-ci* souvent confirme ces éléments acritiques, - auxquels le sens commun doit d'en être encore à une conception ptoléméenne [1], anthropomorphique, anthropocentrique -, au lieu de les critiquer scientifiquement.

Ce qu'on a dit plus haut à propos du *Manuel populaire,* qui critique les systèmes philosophiques au lieu de partir d'une critique du sens commun, doit être compris comme notation méthodologique et valable dans certaines limites. Cela ne veut certes pas dire que soit à négliger la critique des systèmes philosophiques des intellectuels. Quand, individuellement, un élément de la masse dépasse critiquement le sens com-

[1] Conception du monde conforme au système de Ptolémée (ne siècle après J.-C.) qui posait la terre fixe au centre du monde. L'anthropomorphisme est l'attitude de l'homme qui n'est capable que de projeter sa propre forme. L'anthropocentrisme place l'homme au centre du monde.

mun, il accepte, par ce fait même une philosophie nouvelle : et voilà qui rend nécessaire dans un exposé de la philosophie de la praxis, la polémique avec les philosophies traditionnelles. Bien mieux, par son caractère tendanciel de philosophie de masse, la philosophie de la praxis ne peut être conçue que sous une forme polémique, de lutte perpétuelle. Toutefois, le point de départ doit être toujours le sens commun qui est la philosophie spontanée de la multitude qu'il s'agit de rendre homogène du point de vue idéologique.

Dans la littérature philosophique française existent, plus que dans d'autres littératures nationales, des études sur le « sens commun » : cela est dû au caractère plus étroitement « populaire-national » de la culture française, c'est-à-dire au fait que les intellectuels tendent, plus qu'ailleurs, en raison de conditions traditionnelles déterminées, à se rapprocher du peuple pour le guider idéologiquement et le maintenir en étroit rapport avec le groupe dirigeant. On pourra donc trouver dans la littérature française un matériel important sur le sens commun qui sera à utiliser et à élaborer; l'attitude de la culture philosophique française à l'égard du sens commun peut même offrir un modèle de construction idéologique et hégémonique. La culture anglaise et la culture américaine peuvent offrir également de nombreuses suggestions, mais non d'une façon aussi complète et organique que la culture française. Le « sens commun » a été considéré de différentes façons : franchement comme base de la philosophie; ou bien il a été critiqué du point de vue d'une autre philosophie. En réalité, dans tous les cas, le résultat a été le dépassement d'un certain sens commun pour en créer un autre répondant mieux à la conception du monde du groupe dirigeant. Dans *Les Nouvelles littéraires* du 17 octobre 1931, on lit dans un article d'Henri Gouhier sur Léon Brunschvicg, à propos de la philosophie de B. .

« Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale : c'est l'effort par lequel l'esprit se débarrasse du sens commun et de sa métaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde. »

L'attitude de Croce à l'égard du « sens commun » ne semble pas claire. Chez Croce, la proposition que tout homme est un philosophe, pèse trop sur son jugement concernant le sens commun. On dirait que Croce prend souvent plaisir à voir certaines propositions philosophiques partagées par le sens commun, mais quelle peut être la signification concrète de ce fait ? Le sens commun est un agrégat chaotique de conceptions disparates où on peut trouver tout ce qu'on veut. D'ailleurs cette attitude de Croce à l'égard du sens commun n'a pas conduit à une conception féconde de la culture du point de vue national-populaire, c'est-à-dire à une conception de la philosophie plus concrètement conforme à l'histoire, ce qui du reste ne peut se produire que dans la philosophie de la praxis. (...)

On trouve souvent dans Marx une allusion au sens commun et à la fermeté de ses croyances. Mais il s'agit d'une référence non pas à la validité de contenu de ces

croyances mais précisément à leur robustesse formelle et par suite à leur caractère impératif lorsqu'elles produisent des normes de conduite. Dans ces références est au contraire contenue implicitement l'affirmation de la nécessité de nouvelles croyances populaires, c'est-à-dire d'un nouveau sens commun, et par conséquent d'une nouvelle culture et d'une nouvelle philosophie qui prennent racine dans la conscience populaire avec la même force et le même caractère impératif que les croyances traditionnelles.

(M.S. pp. 119-123 et G.q. 11, § 13, pp. 1396-1402.)
[1932-1933]

LE CONCEPT DE « SCIENCE »

Retour à la table des matières

Le fait de poser le problème comme une recherche de lois, de lignes constantes, régulières, uniformes se rattache à une exigence, conçue d'une manière un peu puérile et naïve : celle de résoudre d'une manière péremptoire le problème pratique de la prévisibilité des événements historiques. Puisqu'il « semble », en vertu d'un étrange renversement des perspectives, que les sciences naturelles puissent donner la capacité de prévoir l'évolution des processus naturels, la méthodologie historique a été conçue « scientifiquement », à la condition qu'elle permette et dans la mesure où elle permet abstraitement de « prévoir » l'avenir de la société. D'où la recherche des causes essentielles, bien mieux de la « cause première », de la « cause des causes ». Mais les *Thèses sur Feuerbach* avaient déjà critiqué par avance cette conception simpliste. En réalité, on ne peut prévoir « scientifiquement » que la lutte, mais non les moments concrets de cette lutte, qui ne peuvent pas ne pas être les résultats de forces en opposition et en continuel mouvement, forces qui ne peuvent en aucun cas être réduites à des quantités fixes, car en elles la quantité devient continuellement qualité. Dans la réalité, on prévoit dans la mesure où on agit, où on met en application un effort volontaire et où on contribue donc concrètement à créer le résultat « prévu ». La prévision se révèle donc, non comme un acte scientifique de connaissance, mais comme l'expression abstraite de l'effort qu'on fait, la manière pratique de créer une volonté collective.

Et comment la prévision pourrait-elle être un acte de connaissance? On connaît ce qui a été ou ce qui est, mais non ce qui sera, qui est un « non-existant » et donc inconnaissable par définition. Prévoir n'est donc qu'un acte pratique, qui ne peut avoir d'autre explication que celle exposée ci-dessus, dans la mesure où il ne s'agit pas d'une recherche futile ou d'une occasion de perdre son temps. Il est nécessaire de poser en termes exacts le problème de la prévisibilité des événements historiques afin d'être, en mesure de faire subir une critique exhaustive à la conception du causalisme mécanique, pour la vider de tout prestige scientifique et la réduire à un pur mythe qui

fut peut-être utile dans le passé, dans une période primitive du développement de certains groupes sociaux subalternes.

Mais c'est le concept même de « science », tel qu'il résulte du *Manuel populaire,* qu'il faut détruire critiquement ; il est tiré tout droit des sciences naturelles, comme si celles-ci étaient la seule science, ou la science par excellence, comme en a décidé le positivisme. Mais dans le *Manuel populaire,* le terme de science est employé dans toute une gamme de significations, parfois explicites, parfois sous-entendues ou à peine suggérées. Le sens explicite est celui que « science » a dans les recherches physiques. D'autres fois pourtant, on croit comprendre qu'il s'agit de la méthode. Mais existe-t-il une méthode en général et, si elle existe, ne signifie-t-elle pas tout simplement la philosophie ? Pourrait-elle d'autres fois ne signifier rien d'autre que la logique formelle, mais alors peut-on appeler cette dernière une méthode, une « science »? Il faut poser comme principe que toute recherche a sa méthode déterminée et construit une science déterminée qui lui est propre, et que la méthode s'est développée et a été élaborée en même temps que se développaient et s'élaboraient la recherche et la science déterminées, et qu'elle forme un tout avec elles. Croire qu'on peut faire progresser une recherche scientifique en lui appliquant une méthode type, choisie en raison de bons résultats qu'elle a donnés dans une autre recherche avec laquelle la méthode faisait corps, c'est faire preuve d'un étrange aveuglement qui relève très peu de la science. Il y a toutefois, il est vrai, des critères généraux dont on peut dire qu'ils constituent la conscience critique de tout savant, quelle que soit sa « spécialisation », critères qui doivent être toujours spontanément en éveil au cours de son travail. De même, on peut dire que n'est pas un savant, le chercheur qui n'a pas suffisamment assuré ses critères particuliers, celui qui n'a pas une pleine intelligence des concepts qu'il emploie, celui qui, insuffisamment informé, révèle une intelligence indigente de l'état des questions qu'il traite, celui qui n'a cure d'être très prudent dans ses affirmations, celui qui, à la rigueur de la nécessité, préfère des progrès arbitraires dépourvus d'enchaînement, ou le chercheur qui, au lieu de tenir compte des lacunes qui existent dans ses connaissances acquises, les passe sous silence et se contente de solutions ou de relations purement verbales, sans dire clairement qu'il s'agit de positions provisoires qui sont susceptibles d'être reprises et développées, etc.

Une remarque qu'on peut faire à bon nombre de références polémiques du *Manuel,* c'est la méconnaissance systématique de la possibilité d'erreur de la part des différents auteurs cités, ce qui conduit à attribuer à un groupe social, dont les savants seraient toujours les représentants, les opinions les plus disparates et les volontés les plus contradictoires. Cette remarque se rattache à un critère de méthode plus général : il n'est pas « très scientifique » ou plus simplement « très sérieux » de choisir ses adversaires parmi les plus stupides et les plus médiocres ou encore de choisir parmi les opinions de ses adversaires les moins essentielles, les plus occasionnelles et de donner pour certain qu'on a « détruit > « tout entier » l'adversaire parce qu'on a détruit une de ses opinions secondaires ou incidentes, ou qu'on a détruit une idéologie ou une doctrine parce qu'on a montré l'insuffisance théorique des champions de troisième ou de quatrième ordre qui la défendent. D'autre part « il faut être juste avec ses adver-

saires », en ce sens qu'il faut s'efforcer de comprendre ce qu'ils ont réellement voulu dire et ne pas s'arrêter, non sans une certaine malignité, aux significations superficielles et immédiates de leurs expressions. Tout cela bien sûr, si on se propose pour but d'élever le débat et le niveau intellectuel de ses lecteurs, et non pour but immédiat de faire le vide autour de soi, par tous les moyens et de toutes les façons. Il faut se placer du point de vue suivant à savoir que le militant doit discuter et soutenir son propre point de vue au cours de discussions qu'il peut avoir avec des adversaires capables et intelligents et pas seulement avec des interlocuteurs frustes et sans préparation que l'on peut convaincre par la méthode « autoritaire » ou par l' « émotion ». Il faut pouvoir affirmer et justifier la possibilité de l'erreur, sans pour autant faillir à la conception qu'on défend, car ce qui importe n'est pas tant l'opinion de telle ou telle personnalité, mais cet ensemble d'opinions qui sont devenues collectives, un élément social, une force sociale : ce sont ces dernières qu'il faut réfuter, en s'attaquant aux théoriciens les plus représentatifs qui les exposent, à ceux-là mêmes qui sont les plus dignes de respect en raison de leur haute pensée et même de leur désintéressement immédiat, et sans bien sûr penser qu'on a pour autant « détruit » l'élément social et la force sociale correspondants (ce qui serait du pur rationalisme du genre siècle des lumières), mais qu'on a seulement contribué : 1. à maintenir et à renforcer dans ses propres rangs l'esprit de distinction et de scission ; 2. à créer le terrain permettant aux siens d'absorber et de vivifier une véritable doctrine originale, correspondant à leurs propres conditions de vie.

(M.S. pp. 135-138 et G.q. 11 § 15, pp. 1403-1406.)
[1932-1933]

LA « RÉALITÉ DU MONDE EXTÉRIEUR »

Retour à la table des matières

Toute la polémique contre la conception subjectiviste de la réalité, avec la question « terrible » de la « réalité objective du monde extérieur », est mal posée, conduite encore plus mal et en grande partie futile et oiseuse (je me reporte également au mémoire présenté au Congrès d'histoire de la science, qui a eu lieu à Londres en juin-juillet 1931). Si on se place du point de vue d'un *Manuel populaire,* l'ensemble de l'exposé répond davantage à un prurit de pédantisme intellectuel qu'à une nécessité logique. Le public populaire ne croit même pas qu'on puisse sérieusement poser un tel problème, à savoir si le monde extérieur existe objectivement. Il suffit de poser le problème en ces termes pour susciter un tonnerre d'hilarité digne de Gargantua et impossible à maîtriser. Le public « croit » que le monde extérieur est objectivement réel, et c'est précisément là que surgit le problème . quelle est l'origine de cette « croyance » et quelle valeur critique a-t-elle « objectivement » ? En fait cette croyance est d'origine religieuse, même si ceux qui y participent sont indifférents du point de vue religieux. Puisque toutes les religions ont enseigné et enseignent que le monde, la

nature, l'univers ont été créés par Dieu avant la création de l'homme et que par conséquent l'homme a trouvé le monde tout prêt, catalogué et défini une fois pour toutes, cette croyance est devenue une donnée inébranlable du « sens commun » et vit avec la même force, même si le sentiment religieux est éteint ou assoupi. Et c'est ainsi que se fonder sur cette expérience du sens commun pour détruire par le côté « comique » la conception subjectiviste a une signification plutôt « réactionnaire », de retour implicite au sentiment religieux; en fait les écrivains et orateurs catholiques recourent au même moyen pour obtenir le même effet de ridicule corrosif. [1] Dans le mémoire présenté au Congrès de Londres l'auteur du *Manuel populaire* répond implicitement à cette remarque (qui est après tout de caractère extérieur, encore qu'elle ait son importance) en notant que Berkeley, à qui on doit le premier énoncé achevé de la conception subjectiviste, était un archevêque (il semble qu'on doive en déduire l'origine religieuse de la théorie); à quoi l'auteur du *Manuel* ajoute que seul un « Adam » qui se trouve pour la première fois dans le monde, peut penser que celui-ci n'existe que parce qu'il le pense (et ici aussi s'insinue l'origine religieuse de la théorie, mais sans grande vigueur de conviction ou sans vigueur du tout).

En réalité, le problème est à mon avis le suivant comment peut-on expliquer qu'une telle conception, qui n'est certes pas une futilité, même pour un philosophe de la praxis, puisse aujourd'hui, quand elle est exposée au publie, ne provoquer que rire et dérision ? C'est, je crois, le cas le plus typique de la distance qui a progressivement séparé la science et la vie, qui sépare certains groupes d'intellectuels qui conservent la direction « centrale » de la haute culture, et les grandes masses populaires; cas typique aussi de la manière dont le langage de la philosophie est devenu un jargon qui a le même effet que celui d'Arlequin. Mais si le « sens commun » se tord de rire, le philosophe de la praxis doit tout de même chercher une explication, à la fois de la signification réelle de la conception, et de la raison pour laquelle elle est née et s'est répandue parmi les intellectuels, et également de la raison pour laquelle elle fait rire le sens commun. Il est certain que la conception subjectiviste est propre à la philosophie moderne dans sa forme la plus achevée et la plus avancée, puisque c'est d'elle et comme dépassement d'elle qu'est né le matérialisme historique qui, dans la théorie des superstructures, pose, en langage réaliste et historiciste, ce que la philosophie traditionnelle exprimait dans une forme spéculative. La démonstration de cette thèse qui n'est ici qu'à peine indiquée, aurait la plus grande portée culturelle, car elle mettrait fin à une série de discussions futiles et oiseuses et permettrait un développement organique de la philosophie de la praxis, pour en faire finalement la représentante hégémonique de la haute culture. On est même saisi d'étonnement quand on constate que le lien entre la thèse idéaliste qui pose la réalité du monde comme une création de l'esprit humain, d'une part, et l'affirmation de l'historicité et de la caducité de toutes les idéologies de la part de la philosophie de la praxis (parce que les idéologies sont

[1] « L'Église, par l'intermédiaire des jésuites et en particulier des néo-scolastiques (université de Louvain et du Sacré-Cœur a Milan) a cherché à absorber le positivisme et se sert même de ce raisonnement pour tourner en ridicule les idéalistes auprès des foules : « Les idéalistes sont des gens qui croient que tel campanile n'existe que parce que tu le penses; si tu ne le pensais plus, le campanile n'existerait plus. » (Note *de Gramsci.)*

les expressions de la structure et se modifient en même temps que se modifie cette dernière), d'autre part, n'a jamais été affirmé et développé d'une manière satisfaisante.

La question est étroitement liée - et on le comprend - à la question de la valeur des sciences qu'on est convenu d'appeler exactes ou physiques, et à la position qu'elles ont progressivement prises dans le cadre de la philosophie de la praxis, position qui tient du fétichisme, et par laquelle elles deviennent même la seule, la vraie philosophie, la seule et la vraie connaissance du monde.

Mais que faudra-t-il entendre par conception subjectiviste de la réalité ? Sera-t-il possible de s'arrêter à n'importe laquelle de ces mille théories subjectivistes, élucubrations de toute une série de philosophes et de professeurs qui vont jusqu'au solipsisme ? Il est évident que la philosophie de la praxis, dans ce cas également, ne peut être mise en rapport qu'avec la philosophie de Hegel qui, de la conception idéaliste, représente la forme la plus achevée et la plus géniale, et que des théories qui ont suivi, il ne faudra prendre en considération que quelques aspects partiels et les valeurs utiles. Et il faudra rechercher les formes bizarres que la conception a prises, aussi bien chez les disciples que chez les critiques plus ou moins intelligents. (...)

Il faut démontrer que la philosophie « subjectiviste », après avoir servi à critiquer la philosophie de la transcendance d'une part, et la métaphysique ingénue du sens commun et du matérialisme philosophique d'autre part, ne peut prendre son vrai sens et trouver son interprétation historiciste qu'à l'intérieur de la conception des superstructures, alors que dans sa forme spéculative, elle n'est rien d'autre qu'un pur roman philosophique. [1]

Le reproche qu'il faut faire au *Manuel populaire,* c'est d'avoir présenté la conception subjectiviste telle qu'elle apparaît à travers la critique du sens commun, et d'avoir accueilli la conception de la réalité objective du monde extérieur dans sa forme la plus triviale et la plus acritique, sans même soupçonner qu'on peut, contre cette dernière forme, formuler l'objection du mysticisme, ce qui se produisit en effet. [2] L'ennui est qu'en analysant cette conception, il n'est, somme toute, pas très facile de justifier un point de vue d'objectivité extérieure conçu aussi mécaniquement. Semble-t-il possible qu'il existe une objectivité extra-historique et extra-humaine ? Mais qui jugera d'une telle objectivité ? Qui pourra se placer de cette sorte de « point de vue du cosmos en soi » et que signifiera un tel point de vue? On peut très bien soutenir qu'il s'agit d'un résidu du concept de Dieu, précisément dans sa conception mystique d'un Dieu inconnu. La formulation d'Engels selon laquelle « l'unité du monde consiste

---

1 On peut trouver une allusion à une interprétation un peu plus réaliste du subjectivisme dans la philosophie classique allemande, dans un compte rendu de G. De Ruggiero des écrits posthumes (des lettres, je crois) de B. Constant [*], publiés dans la Critica de quelques années en arrière. (Note de Gramsci.)

2 Dans le mémoire qu'il a présenté au Congrès de Londres, l'auteur du Manuel populaire fait allusion à l'accusation de mysticisme qu'il attribue à Sombart et qu'il néglige avec mépris : Sombart l'a certainement empruntée à Croce. (Note de Gramsci.)

dans sa matérialité démontrée... par le long et laborieux développement de la philosophie et des sciences naturelles » contient précisément en germe la conception juste, parce qu'on recourt à l'histoire et à l'homme pour démontrer la réalité objective. Objectif signifie toujours « humainement objectif », ce qui peut correspondre exactement à « historiquement subjectif », autrement dit « objectif » signifierait « universel subjectif ». L'homme connaît objectivement dans la mesure où la connaissance est réelle pour tout le genre humain *historiquement* unifié dans un système culturel unitaire ; mais ce processus d'unification historique a son avènement quand disparaissent les contradictions internes qui déchirent la société humaine, contradictions qui sont la condition de la formation des groupes et de la naissance des idéologies non universelles, concrètes, mais que rend immédiatement caduques l'origine pratique de leur substance. Il y a donc une lutte pour l'objectivité (pour se libérer des idéologies partielles et fallacieuses) et cette lutte est la lutte même pour l'unification culturelle du genre humain. Ce que les idéalistes appellent « esprit » n'est pas un point de départ mais l'arrivée, l'ensemble des superstructures en devenir vers l'unification concrète et objectivement universelle, et non présupposé unitaire, etc.

La science expérimentale a offert jusqu'ici le terrain sur lequel une telle unité culturelle a atteint le maximum d'extension : elle a été l'élément de connaissance qui a le plus contribué à unifier l' « esprit », à le faire devenir plus universel ; elle a été la subjectivité la plus objectivée, la plus concrètement universalisée.

Le concept d' « objectif » du matérialisme métaphysique semble vouloir signifier une objectivité qui existe même en dehors de l'homme, mais quand on affirme qu'une réalité existerait même si l'homme n'existait pas, ou bien on fait une métaphore, ou bien on tombe dans une forme de mysticisme. Nous ne connaissons la réalité que par rapport à l'homme et comme l'homme est devenir historique, la conscience comme la réalité sont également un devenir, et l'objectivité, elle aussi, est un devenir, etc.

(M.S. pp. 138-145 et G.q. 11, § 17, pp. 1411-1416.)

La formule d'Engels qui dit que :

« La matérialité du monde est démontrée par le long et laborieux développement de la philosophie et des sciences naturelles », devrait être analysée et précisée. Entend-on par science l'activité théorique ou l'activité pratique-expérimentale des savants ? Ou la synthèse des deux activités ? On pourrait dire qu'on a dans l'activité expérimentale du savant le type de processus unitaire du réel, car elle est le premier modèle de médiation dialectique entre l'homme et la nature, la cellule historique élémentaire grâce à laquelle l'homme, en se mettant en rapport avec la nature à travers la technologie, connaît cette nature et la domine. Il ne fait pas de doute que l'affirmation de la méthode expérimentale sépare deux mondes de l'histoire, deux époques, et qu'elle met en branle le processus de dissolution de la théologie et de la métaphysique, le processus de développement de la pensée moderne, dont le couronnement est

la philosophie de la praxis. L'expérience scientifique est la première cellule de la nouvelle méthode de production, de la nouvelle forme d'union active entre l'homme et la nature. Le savant-expérimentateur est également un ouvrier, et non un pur penseur, et sa pensée est continuellement contrôlée par la pratique et vice versa, jusqu'à ce que se forme l'unité parfaite de la théorie et de la pratique.

Note. Il faut étudier la position de Lukacs [1] à l'égard de la philosophie de la praxis. Il semble que Lukacs affirme qu'on ne peut parler de dialectique que pour l'histoire des hommes, et non pour la nature. Il peut avoir tort et il peut avoir raison. Si son affirmation présuppose un dualisme entre l'homme et la nature, il a tort, car il tombe dans une conception de la nature qui est précisément celle de la religion et de la philosophie gréco-chrétienne, et qui est aussi celle de l'idéalisme, lequel en fait ne réussit pas à unifier l'homme et la nature et à les mettre en rapport sinon verbalement. Mais si l'histoire humaine doit être conçue aussi comme histoire de la nature (et aussi à travers l'histoire de la science) comment la dialectique peut-elle être détachée de la nature ? Peut-être Lukacs, par réaction contre les théories baroques du *Manuel populaire,* est-il tombé dans l'erreur opposée, dans une forme d'idéalisme.

(M.S. pp. 138-145 et G.q. 11, § 34, pp. 1418-1420.)

JUGEMENT
SUR LES PHILOSOPHIES PASSÉES

Retour à la table des matières

La critique superficielle du subjectivisme qui est faite dans le *Manuel populaire,* s'insère dans un problème plus général, à savoir celui de l'attitude à avoir à l'égard des philosophies et des philosophes du passé. Juger tout le passé philosophique comme un délire et une folie n'est pas seulement une erreur due à une conception anti-historique, - car dans cette conception, se trouve la prétention anachronique d'exiger du passé qu'il pensât comme nous pensons aujourd'hui -, mais c'est à proprement parler un résidu de métaphysique, car on suppose une pensée dogmatique valable en tout temps et dans tous les pays, qui devient la mesure de tout jugement sur le passé. L'anti-historicisme méthodique n'est rien d'autre que de la métaphysique. Que les

---

[1] Voir notamment l'article écrit par Georges Lukacs dans la revue *Internationale Literatur* de Moscou en 1933, Heft II (mars-avril) reproduit dans *Georg Lukacs zum siebzigsten Geburtstag,* Berlin, Aufbau-Verlag, 1955, sous le titre « M*ein Weg zu Marx » [Mon* chemin vers Marx]. pp. 225-231. G. L. y déclare qu'après des années de travail révolutionnaire et de luttes théoriques avec Marx, « le caractère compréhensif *[umfassende]* et unitaire *[einheitliche]* de la dialectique lui est devenu *concrètement* clair. Cette clarté apporte avec elle la reconnaissance que l'étude réelle du marxisme *ne fait que commencer* et que cette étude ne peut jamais connaître de repos. » Lukacs avait publié dix ans plus tôt son premier ouvrage sur la dialectique marxiste : G*eschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik.* Berlin, Malik-Verlag, 1923.

systèmes philosophiques aient été dépassés, n'exclut pas qu'ils aient été historiquement valables ni qu'ils aient rempli une fonction nécessaire : leur caducité doit être considérée du point de vue du développement historique tout entier et de la dialectique réelle ; quand on dit qu'ils étaient *dignes* de tomber, on ne prononce pas un jugement d'ordre moral ou répondant à une hygiène de la pensée, formulé d'un point de vue « objectif », mais un jugement dialectique-historique. On peut comparer avec la présentation faite par Engels de la proposition hégélienne disant que « tout ce qui est rationnel est réel et que tout ce qui est réel est rationnel » [1], proposition qui doit être également valable pour le passé.

Dans le *Manuel,* on juge le passé « irrationnel » et « monstrueux » et l'histoire de la philosophie devient un traité historique de tératologie, parce qu'on part d'un point de vue métaphysique. (Et au contraire, le *Manifeste* contient un des plus hauts éloges du monde qui doit mourir.) [2] Si cette manière de juger le passé est une erreur théorique, si c'est une déviation de la philosophie de la praxis, pourra-t-elle avoir une quelconque signification éducative, sera-t-elle inspiratrice d'énergies ? Il ne semble pas, car la question se réduirait à penser qu'on est quelque chose uniquement par le fait qu'on est né dans le temps présent, au lieu d'être né dans un des siècles passés. Mais de tout temps, il y a eu un passé et une contemporanéité, et être « contemporain » est un titre qui n'a de valeur que dans les histoires drôles. [3]

(M.S. pp. 145-146 et G.q. 11, § 18, pp. 1416-1417.)
[1932-1933]

QUESTIONS GÉNÉRALES

Structure et mouvement historique

Retour à la table des matières

Un point fondamental n'est pas traité : comment naît le mouvement historique sur la base de la structure. Il est fait pourtant au moins une allusion à ce problème dans *Les questions fondamentales* de Plékhanov [4], qui pouvait être développée. Car c'est là le point crucial de toutes les questions qui sont nées à propos de la philosophie de la praxis - et, tant qu'on ne l'a pas résolu, il est impossible de résoudre l'autre concernant

[1] Cf. F. ENGELS *: Ludwig Feuerbach,* Ed. s., 1970, p. 10.

[2] Cet éloge développe le rôle historique de la bourgeoisie ainsi formulé : « La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. » (Manifeste, Ed. soc., 1973, p. 17.)

[3] On raconte l'histoire d'un petit bourgeois français qui sur sa carte de visite avait justement fait imprimer « contemporain » : il pensait qu'il n'était rien et un jour, il découvrit qu'il était au contraire quelque chose, qu'il était un « contemporain ». *(Note de Gramsci.)*

[4] Georges PLÉKHANOV *: Les Questions fondamentales du marxisme,* Éditions sociales, 1948.

les rapports entre la société et la « nature », - auquel le *Manuel* consacre un chapitre spécial. Les deux propositions de la préface à la *Critique de l'Économie politique* [1] ; 1. l'humanité ne se propose toujours que des tâches qu'elle peut résoudre ;... la tâche elle-même ne se présente que là où les conditions matérielles de sa résolution existent déjà ou sont au moins entrées dans le processus de leur devenir; 2. une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir et que de nouveaux rapports de production supérieurs aient pris leur place ; elle ne périt jamais avant que les conditions matérielles d'existence de ces derniers n'aient été couvées dans le sein même de la vieille société - auraient dû être analysées dans toute leur portée et leurs conséquences. C'est seulement sur ce terrain que peuvent être éliminés tout mécanisme et toutes traces de « miracle » superstitieux, c'est la seule façon de poser le problème de la formation des groupes politiques actifs et, en dernière analyse, même le problème de la fonction des grandes personnalités dans l'Histoire.

Les intellectuels

Il faudrait établir un registre « pondéré » des savants dont les opinions sont citées ou combattues avec une certaine abondance, en accompagnant chaque nom d'annotations sur leur signification et leur importance scientifique (cela même pour les partisans de la philosophie de la praxis, qui ne sont certainement pas cités en fonction de leur originalité et de leur signification). Les allusions aux grands intellectuels sont en réalité très rapides. Une question se pose : ne fallait-il pas au contraire se référer uniquement aux grands intellectuels ayant une position hostile, et négliger les intellectuels de second plan, les rabâcheurs de phrases toutes faites ? On a l'impression qu'on veut justement combattre uniquement contre les plus faibles et, disons même contre les positions les plus faibles (ou les plus gauchement défendues par les plus faibles) afin d'obtenir de faciles victoires verbales (puisqu'il n'est pas question de victoires réelles). On s'imagine qu'il existe une quelconque ressemblance (autre que formelle et métaphorique) entre un front idéologique et un front politique-militaire. Dans la lutte politique et militaire, il peut être bienvenu d'employer la tactique consistant à enfoncer les points de moindre résistance pour être en mesure de tenter l'assaut du point le plus fort en disposant du maximum de forces, puisqu'on a justement libéré des troupes par l'élimination des auxiliaires plus faibles, etc. Les victoires politiques et militaires ont, à l'intérieur de certaines limites, une valeur permanente et universelle et le but stratégique peut être atteint d'une manière décisive avec des effets généraux pour tous. Sur le front idéologique, au contraire, la défaite des auxiliaires et des adeptes mineurs a une importance à peu près négligeable ; c'est une lutte où il faut réserver ses coups aux plus éminents. Autrement, on confond le journal avec le livre, la petite polémique quotidienne avec le travail scientifique ; il faut abandonner les mineurs à la casuistique infinie de la polémique qui convient aux journaux.

---

[1] Karl MARX *: Contribution à la critique de l'économie politique,* Éditions sociales, 1972.

Une science nouvelle donne la preuve de son efficacité et de sa vitalité féconde quand elle montre qu'elle sait affronter les grands champions des tendances opposées, quand elle résout avec ses propres moyens les questions vitales qu'ils ont posées ou qu'elle montre de façon péremptoire que de telles questions sont de faux problèmes.

Il est vrai qu'une époque historique et une société données sont plutôt représentées par la moyenne des intellectuels et donc par les médiocres, mais l'idéologie répandue, l'idéologie de masse, doit être distinguée des œuvres scientifiques, des grandes synthèses philosophiques qui en sont en somme les véritables clés de voûte ; et ces dernières doivent être nettement dépassées, soit négativement, en démontrant qu'elles ne se sont pas fondées, soit positivement, en leur opposant des synthèses philosophiques d'une importance et d'une signification supérieures. Quand on lit le *Manuel,* on croit être en présence de quelqu'un qui ne peut pas dormir à cause du clair de lune, et qui se donne beaucoup de mal pour tuer le plus de lucioles qu'il peut, convaincu qu'il atténuera ainsi la clarté importune ou la fera disparaître.

Science et système

Est-il possible d'écrire un livre élémentaire, un *« Manuel populaire » d'une* doctrine qui en est encore au stade de la discussion, de la polémique, de l'élaboration ? Un manuel populaire ne peut être conçu autrement que comme l'exposé, dogmatique du point de vue de la forme, posé quant au style, serein comme l'exige la science, d'un sujet déterminé; un tel manuel ne peut être qu'une introduction à l'étude scientifique - et non pas l'exposé de recherches scientifiques originales -destiné aux jeunes ou à un public qui, du point de vue de la discipline scientifique, se trouve dans les conditions préliminaires de l'adolescence et qui a par conséquent immédiatement besoin de « certitudes », d'opinions qui se présentent comme la vérité et qui soient hors de discussion, tout au moins formellement. Si une doctrine déterminée n'a pas encore atteint cette phase « classique » de son développement, toute tentative qui vise à la « manualiser » est nécessairement vouée à l'échec, la charpente logique du système n'est qu'apparence et illusion, et on aura affaire au contraire, comme dans le *Manuel, à* une juxtaposition mécanique d'éléments disparates, qui restent inexorablement des morceaux artificiellement rassemblés, malgré le vernis d'unité qu'on doit à la rédaction de l'exposé. Pourquoi alors ne pas poser la question dans ses justes termes théoriques et historiques et se contenter d'un livre dans lequel la série des problèmes essentiels de la doctrine serait exposée en une série de monographies? Ce serait plus sérieux et plus « scientifique ». Mais on croit vulgairement que science veut absolument dire « système » et c'est pourquoi on construit des systèmes quels qu'ils soient qui, au lieu de la cohérence profonde et nécessaire, n'ont du système que le jeu mécanique extérieur.

La dialectique

On cherche en vain, dans le *Manuel,* un exposé quelconque de la dialectique. La dialectique est supposée donnée, très superficiellement, et n'est pas exposée, chose

absurde, dans un manuel qui devrait contenir les éléments essentiels de la doctrine étudiée et dont les références bibliographiques doivent viser à inciter à l'étude afin d'inviter le lecteur à élargir et à approfondir le sujet, et non substituer à cette étude le manuel lui-même. L'absence d'un exposé de la dialectique peut avoir deux origines; la première peut être le fait qu'on suppose la philosophie de la praxis scindée en deux éléments : une théorie de l'histoire et de la politique conçue comme sociologie, c'est-à-dire à construire selon la méthode des sciences naturelles (expérimentale au sens mesquinement positiviste) et une philosophie proprement dite, qui ne serait autre que le matérialisme philosophique ou métaphysique ou mécanique (vulgaire).

Même après la grande discussion qui a eu lieu contre le mécanisme, l'auteur du *Manuel* ne semble pas poser d'une manière très différente le problème philosophique. Comme le montre le mémoire qu'il a présenté au Congrès d'histoire de la science [1] de Londres, il continue à considérer que la philosophie de la praxis est toujours divisée en deux : la doctrine de l'histoire et de la politique, et la philosophie qu'il appelle toutefois le matérialisme dialectique et non plus l'ancien matérialisme philosophique. Quand on pose ainsi la question, on ne comprend plus l'importance et la signification de la dialectique qui, de doctrine de la connaissance, de substance médullaire de l'historiographie et de la science de la politique, se trouve ravalée à un sous-titre de la logique formelle, à une scolastique élémentaire. La fonction et la signification de la dialectique ne peuvent être conçues dans ce qu'elles ont de fondamental, que si la philosophie de la praxis est conçue comme une philosophie intégrale et originale qui marque le début d'une nouvelle phase dans l'histoire et dans le développement mondial de la pensée, dans la mesure où elle dépasse (et en dépassant elle absorbe elle-même les éléments vitaux) aussi bien l'idéalisme que le matérialisme traditionnels, expressions des vieilles sociétés. Si la philosophie de la praxis n'est pensée que subordonnée à une autre philosophie, il n'est pas possible de concevoir la nouvelle dialectique, dans laquelle justement ce dépassement s'effectue et s'exprime.

La seconde origine paraît être de caractère psychologique. On sent que la dialectique est quelque chose de très ardu, de très difficile, dans la mesure où penser dialectiquement, c'est aller contre le sens commun vulgaire qui est dogmatique, avide de certitudes péremptoires et qui dispose de la logique formelle comme expression. Pour comprendre mieux, on peut penser à ce qui arriverait si, dans les écoles primaires et les écoles secondaires, on enseignait les sciences physiques et naturelles sur la base du relativisme d'Einstein et en mettant à côté de la notion traditionnelle de « loi de la nature » la notion de loi statistique ou de loi des grands nombres. Les élèves ne comprendraient rien à rien et le heurt entre l'enseignement scolaire et la vie familiale et populaire serait tel que l'école deviendrait un objet de risée, de scepticisme et de caricature.

---

[1] Congrès international *d'histoire de* la science et *de* la technologie, Londres, 1939, organisé par l'Académie internationale d'Histoire des sciences, fondée en 1928. Le premier congrès avait eu lieu en 1929, le troisième (1934) et les suivants s'appelleront : Congrès international *d'Histoire des sciences*.

Cette dernière raison paraît être un frein psychologique pour l'auteur du *Manuel;* en réalité, il capitule devant le sens commun et la pensée vulgaire, parce qu'il ne s'est pas posé le problème dans les termes théoriques exacts et il se trouve par conséquent pratiquement désarmé et impuissant. Le milieu non éduqué et fruste a dominé l'éducateur, le sens commun vulgaire s'est imposé à la science, et non l'inverse ; si le milieu est l'éducateur, il doit être éduqué à son tour, mais le *Manuel* ne comprend pas cette dialectique révolutionnaire. La racine de toutes les erreurs du *Manuel* et de son auteur (dont la position n'a pas changé même après la grande discussion, à la suite de laquelle il semble qu'il ait répudié son livre, comme le montre le mémoire qu'il a présenté au Congrès de Londres) tient justement à cette prétention de diviser la philosophie de la praxis en deux parties : une « sociologie » et une philosophie systématiques. Scindée de la théorie de l'histoire et de la politique, la philosophie ne peut être que métaphysique, tandis que la grande conquête de l'histoire de la pensée moderne, représentée par la philosophie de la praxis consiste justement dans l'historicisation concrète de la philosophie et son identification avec l'Histoire.

(M.S. pp. 129-133 et G.q. 11 § 22, pp. 1422-1426.)
[1932-1933]

RÉDUCTION DE LA PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS A UNE SOCIOLOGIE

Retour à la table des matières

Voici déjà une observation préliminaire : le titre ne correspond pas au contenu du livre. « Théorie de la philosophie de la praxis » devrait signifier mettre sous forme de système logique et cohérent les concepts philosophiques qui sont connus par fragments sous le nom de matérialisme historique (et qui sont souvent bâtards, dérivés de doctrines étrangères et qui, en tant que tels, devraient être critiqués et rejetés). Dans les premiers chapitres, on devrait voir traitées les questions suivantes : qu'est-ce que la philosophie ? En quel sens une conception du monde peut-elle être appelée philosophie ? Comment a été conçue jusqu'ici la philosophie ? La philosophie de la praxis innove-t-elle cette conception ? La philosophie de la praxis pourra-t-elle jamais avoir une forme spéculative ? Quels rapports existent entre les idéologies, les conceptions du monde, les philosophies ? Quels sont ou doivent être les rapports entre la théorie et la pratique ? Ces rapports, comment sont-ils conçus par les philosophies traditionnelles ? etc. La réponse à ces questions et à d'autres questions éventuelles constitue la « théorie » de la philosophie de la praxis.

Dans le *Manuel populaire,* on ne trouve même pas justifiée la prémisse implicitement contenue dans l'exposé et à laquelle on fait par hasard quelque part une allusion explicite, à savoir que la *véritable* philosophie est le matérialisme philosophique et

que la philosophie de la praxis est une pure « sociologie ». Que signifie réellement cette affirmation ? Si elle était vraie, la théorie de la philosophie de la praxis serait le matérialisme philosophique. Mais en ce cas, que veut dire l'affirmation que la philosophie de la praxis est une sociologie ? Et que serait cette sociologie ? Une science de la politique et de l'historiographie ? Ou bien un recueil systématique avec une classification qui suivrait un certain ordre d'observations purement empiriques sur l'art politique et sur les règles extérieures de la recherche historique ? Les réponses à ces questions, on ne les trouve pas dans le livre, et pourtant à elles seules elles constitueraient une théorie. Ainsi, on ne voit pas la justification du lien entre le titre général *Théorie,* etc. et le sous-titre *Manuel populaire*. Le sous-titre serait le titre le plus exact, si on ne donnait pas au mot « sociologie » un sens aussi restreint. En fait, on se trouve devant la question : qu'est-ce que la « sociologie » ? N'est-elle pas une tentative d'une prétendue science exacte (c'est-à-dire positiviste) des faits sociaux, ce qui signifie de la politique et de l'histoire ? En somme un embryon de philosophie ? La sociologie n'a-t-elle pas cherché à faire quelque chose de semblable à la philosophie de la praxis ? Il faut toutefois s'entendre : la philosophie de la praxis est née sous forme d'aphorismes et de critères pratiques, par un pur hasard, parce que son fondateur a consacré ses forces intellectuelles à d'autres problèmes, en particulier aux problèmes économiques (sous une forme systématique) mais dans ces critères pratiques et dans ces aphorismes est contenue implicitement toute une conception du monde, une philosophie. La sociologie a été une tentative pour créer une méthode de la science historique-politique, en fonction d'un système philosophique déjà élaboré, le positivisme évolutionniste, sur lequel la sociologie a réagi, mais seulement partiellement. La sociologie est donc devenue une tendance en soi, elle est devenue la philosophie des non-philosophes, une tentative pour décrire et pour classifier schématiquement les faits historiques et politiques, selon des critères construits sur le modèle des sciences naturelles. La sociologie est donc une tentative pour découvrir « expérimentalement » les lois d'évolution de la société humaine de façon à « prévoir » l'avenir avec la même certitude que celle avec laquelle on prévoit qu'à partir d'un gland se développera un chêne. L'évolutionnisme vulgaire est à la base de la sociologie qui ne peut connaître le principe dialectique, avec le passage de la quantité à la qualité, passage qui trouble toute évolution et toute loi d'uniformité entendues dans un sens vulgairement évolutionniste. De toute façon, toute sociologie présuppose une philosophie, une conception du monde, dont elle est un fragment subordonné. Et il ne faut pas confondre avec la théorie générale, c'est-à-dire avec la philosophie, la « logique » interne particulière des différentes sociologies, logique par laquelle elles acquièrent une cohérence mécanique. Cela ne veut évidemment pas dire que la recherche des « lois » d'uniformité ne soit pas chose utile et intéressante et qu'un traité d'observations immédiates concernant l'art politique n'ait pas sa raison d'être, mais il faut appeler un chat un chat et prendre les traités de ce genre pour ce qu'ils sont.

Tous ces problèmes sont des problèmes « théoriques », mais ceux que l'auteur du *Manuel* pose comme tels, ne le sont pas. Les questions qu'il pose sont des questions d'ordre immédiat, politique, idéologique, si on entend l'idéologie comme phase intermédiaire entre la philosophie et la pratique quotidienne, ce sont des réflexions

sur les faits historiques-politiques pris isolément, sans liens entre eux et fortuits. Une question théorique se présente à l'auteur dès le début du livre, lorsqu'il fait allusion à une tendance qui nie la possibilité de construire une sociologie à partir de la philosophie de la praxis et soutient que cette dernière ne peut s'exprimer que dans des travaux historiques concrets. L'objection qui est très importante, l'auteur ne la résout que par des mots. Certes, la philosophie de la praxis se réalise dans l'étude concrète de l'histoire passée et dans l'activité actuelle consacrée à la création d'une nouvelle histoire. Mais on peut faire la théorie de l'histoire et de la politique, car si les faits sont toujours individualisés et changeants dans le flux du mouvement historique, les concepts peuvent être théorisés autrement, on ne pourrait même pas savoir ce qu'est le mouvement ou la dialectique et on tomberait dans une nouvelle forme de nominalisme. [1]

Note. C'est le fait de n'avoir pas posé en termes exacts la question : « Qu'est-ce que la " théorie " ? » qui a empêché qu'on pose la question : « Qu'est-ce que la religion ? » et qu'on donne un jugement historique réaliste des philosophies du passé, qui sont toutes présentées comme du délire et de la folie.

La réduction de la philosophie de la praxis à une sociologie a représenté la cristallisation de la tendance de mauvais aloi que déjà critiquait Engels (« Lettres à deux étudiants » publiées dans la *Sozialistische Akademiker* [2]) et qui consiste à réduire une conception du monde à un formulaire mécanique qui donne l'impression qu'on tient toute l'histoire dans sa poche. Elle a été le meilleur encouragement aux faciles improvisations journalistiques des « génialoïdes ». [3] L'expérience sur laquelle se fonde la philosophie de la praxis ne peut être schématisée ; cette expérience est l'histoire elle-même dans sa variété et sa multiplicité infinies dont l'étude peut donner lieu à la naissance de la « philologie » comme méthode de l'érudition tournée vers l'établissement des faits particuliers, et à la naissance de la philosophie comprise comme méthodologie générale de l'histoire. C'est peut-être ce que voulaient exprimer les auteurs qui, comme le dit la très rapide allusion du premier chapitre du *Manuel,* nient la possibilité de construire une sociologie de la praxis et affirment que la philosophie de la praxis ne vit que dans les travaux historiques particuliers (l'affirmation, telle qu'elle est énoncée, est sans aucun doute erronée, et elle définirait une forme nouvelle et curieuse de nominalisme et de scepticisme philosophique).

---

[1] Le nominalisme réduit l'idée à un simple nom; le nom n'est qu'un signe renvoyant à un complexe de sensations, par conséquent les concepts n'ont aucun contenu qui leur appartienne en propre.

[2] Les deux lettres auxquelles Gramsci fait allusion, écrites à Londres les *21* septembre *1890* et *25* janvier *1894,* ont paru dans *Der Sozialistische Akademiker* des 1er et *15* octobre *1895*. Elles ont été publiées en français dans *Le Devenir social* de G. SOREL (n' de mars *1897, pp. 228-237,* et *238-241),* avec cette note de la rédaction : *« Il* nous a paru utile, au moment de la traduction française des *Essais sur la conception matérialiste de lHistoire,* de notre collaborateur Antonio Labriola, de donner à nos lecteurs la traduction de divers écrits d'Engels sur cette même question, dispersés dans différentes publications étrangères. »

[3] Néologisme pour désigner la famille des êtres affectés d'un excès de génie.

Nier la possibilité de construire une sociologie, entendue comme science de la société, c'est-à-dire comme science de l'histoire et de la politique, qui ne soit pas la philosophie de la praxis elle-même, ne signifie pas qu'on ne puisse construire une compilation empirique d'observations pratiques qui élargissent la sphère de la philologie telle qu'on l'entend traditionnellement. Si la philologie est l'expression méthodologique d'une nécessité importante à savoir que les faits particuliers doivent être vérifiés et précisés dans leur « individualité » qui interdit qu'on les confonde avec d'autres, on ne peut exclure qu'il y ait une utilité pratique à identifier certaines « lois de tendance » plus générales, qui correspondent dans la politique aux lois statistiques ou à celles des grands nombres qui ont permis de faire progresser certaines sciences naturelles. Mais on n'a pas mis en relief que la loi statistique ne peut être employée dans la science et dans l'art politiques que tant que les grandes masses de la population restent essentiellement passives - par rapport aux questions qui intéressent l'historien et l'homme politique - ou jusqu'au moment où on suppose qu'elles restent passives. D'ailleurs, l'extension de la loi statistique à la science et à l'art politiques peut avoir des conséquences très graves dans la mesure où on la prend comme base pour construire des perspectives et des programmes d'action; si, dans les sciences naturelles, la loi ne peut guère donner naissance qu'à quelque grosse erreur ou énorme bévue que de nouvelles recherches pourront facilement corriger et qui, de toute façon, ne rendront ridicule que la personne du savant qui en a fait usage, en revanche, dans la science et dans l'art politiques, ladite loi peut avoir comme résultat de véritables catastrophes produisant des pertes « sèches » qu'on ne pourra jamais réparer. En fait, l'adoption en politique de la loi statistique comme loi essentielle, jouant avec la rigueur de la fatalité, n'est pas seulement une erreur scientifique, niais elle devient une erreur pratique en action ; elle favorise en outre la paresse mentale et la construction de programmes superficiels. Il faut observer que l'action politique tend précisément à faire sortir les masses de la passivité, c'est-à-dire à détruire la loi des grands nombres; comment peut-on alors considérer cette loi comme une loi sociologique ? Si l'on y réfléchit bien, la revendication même d'une économie suivant un plan [1], ou dirigée, est destinée à briser la loi statistique prise au sens mécanique, c'est-à-dire produite par le heurt occasionnel d'une infinité d'actes arbitraires individuels, même si cette planification doit se fonder sur la statistique, ce qui toutefois ne signifie pas la même chose - en réalité, ce sont les hommes conscients qui se substituent à la « spontanéité » naturaliste. Un autre élément qui, dans l'art politique, conduit au bouleversement des vieux schémas naturalistes est la substitution, dans la fonction de direction, d'organismes collectifs (les partis) aux personnalités, aux chefs individuels (ou providentiels [« carismatici »], [2] comme dit Michels). Avec l'extension des partis de masse et le fait qu'ils adhèrent organiquement à la vie la plus intime (économique-productive) de la masse elle-même, le processus de standardisation des sentiments populaires qui était mécanique et fortuit (c'est-à-dire produit par l'existence dans un milieu donné de

[1] Cf. *Anti-Dühring, op. cit., p. 316.*

[2] La conception du chef « charismatique » (de charisme : don spirituel de l'Esprit Saint), autrement dit du chef providentiel, imposé par la « grâce divine », fut en réalité suggérée à R. Michels par Max Weber.

conditions et de pressions semblables) devient conscient et critique. La connaissance et l'appréciation de l'importance de ces sentiments ne sont plus données aux chefs par une intuition que vient étayer l'identification de lois statistiques, c'est-à-dire par un moyen rationnel et intellectuel, trop souvent fallacieux, - que le chef traduit en idées-forces, en mots-forces - mais l'organisme collectif les acquiert par une « participation de tous, active et consciente », par une « passion collective » par une expérience des détails immédiats, par un système qu'on pourrait appeler de « philologie vivante ». C'est ainsi que se forme un lien étroit entre grande masse, parti, groupe dirigeant, et que tout l'ensemble, bien articulé, peut se mouvoir comme un « homme-collectif ».

(M.S. pp. 124-128 et G.q. 11, § 26, pp. 1431-1435.)

CONCEPT D '« ORTHODOXIE »

Retour à la table des matières

De différents points précédemment développés, il apparaît que le concept d' « orthodoxie » doit être rénové et ramené à ses origines authentiques. L'orthodoxie ne doit pas être recherchée chez tel ou tel partisan de la philosophie de la praxis, dans telle ou telle tendance liée à des courants étrangers à la doctrine originelle, mais dans le Concept fondamental que la philosophie de la praxis « se suffit à elle-même », contient en elle tous les éléments fondamentaux pour construire non seulement une conception du monde totale et intégrale, une philosophie totale et une théorie totale des sciences naturelles, mais aussi pour vivifier une organisation pratique intégrale de la société, c'est-à-dire pour devenir une civilisation totale et intégrale.

Ce concept d'orthodoxie ainsi rénové, permet de mieux préciser l'attribut de « révolutionnaire » qu'on applique généralement avec tant de facilité à diverses conceptions du monde, à diverses théories, à diverses philosophies. Le christianisme fut révolutionnaire par rapport au paganisme, parce qu'il fut un élément de scission complète entre les partisans de l'ancien et ceux du nouveau monde. Une théorie est précisément « révolutionnaire » dans la mesure où elle est élément conscient de séparation de distinction entre deux camps, dans la mesure où elle est un sommet inaccessible au camp adverse. Considérer que la philosophie de la praxis n'est pas une structure de pensée complètement autonome et indépendante, qui se présente comme l'antagoniste de toutes les philosophies et des religions traditionnelles, signifie en réalité ne pas avoir coupé les ponts avec le vieux monde, sinon franchement avoir capitulé. La philosophie de la praxis n'a pas besoin de soutiens hétérogènes ; elle est, à elle seule, si robuste et si féconde de nouvelles vérités que c'est à elle que recourt le vieux monde pour fournir son arsenal des armes les plus modernes et les plus efficaces. Cela signifie que la philosophie de la praxis commence à exercer une véritable hégémonie sur la culture traditionnelle, mais cette dernière, qui est encore

robuste et surtout plus raffinée, mieux léchée, tente de réagir comme la Grèce vaincue, pour triompher complètement de son grossier vainqueur romain.

On peut dire qu'une grande partie de l'œuvre philosophique de B. Croce correspond à cette tentative de réabsorber la philosophie de la praxis et de l'incorporer comme la servante de la culture traditionnelle. Mais, comme le montre le *Manuel,* même des partisans de la philosophie de la praxis qui se disent « orthodoxes », tombent dans le piège et conçoivent eux-mêmes la philosophie de la praxis comme subordonnée à une théorie matérialiste générale (vulgaire), comme d'autres à une théorie idéaliste. Cela ne veut pas dire qu'entre la philosophie de la praxis et les vieilles philosophies, il n'y ait pas des rapports, mais ils sont moins importants que ceux qui existent entre le christianisme et la philosophie grecque. Dans le petit volume d'Otto Bauer sur la religion, on peut trouver quelques indications sur les combinaisons auxquelles a donné lieu ce concept erroné que la philosophie de la praxis n'est pas autonome ni indépendante, mais qu'elle a besoin du soutien d'une autre philosophie tantôt matérialiste, tantôt idéaliste.

Bauer soutient comme thèse politique, l'agnosticisme [1] des partis et la nécessité de permettre à leurs adhérents de se grouper en idéalistes, en matérialistes, en athées, catholiques etc.

Note. Une des causes de l'erreur qui fait qu'on part en quête d'une philosophie générale qui soit à la base de la philosophie de la praxis, et qu'on nie complètement à cette dernière une originalité de contenu et de méthode, semble consister en ceci : à savoir qu'on établit une confusion entre la culture philosophique personnelle du fondateur de la philosophie de la praxis, c'est-à-dire, d'une part entre les courants philosophiques et les grands philosophes auxquels il s'est fortement intéressé quand il était jeune [2] et dont il reproduit souvent le langage (toujours cependant avec un esprit de détachement, et en prenant soin de noter parfois qu'il entend ainsi faire mieux comprendre son propre concept) et, d'autre part, les origines et les parties constitutives de la philosophie de la praxis. Cette erreur a toute une histoire, en particulier dans la critique littéraire, et on sait que le travail consistant à réduire de grandes oeuvres poétiques à leurs sources était devenu, à une certaine époque, la tâche essentielle de bon nombre de grands érudits. L'étude de la culture philosophique d'un homme comme Marx n'est pas seulement intéressante, mais elle est nécessaire, pourvu toutefois qu'on n'oublie pas qu'elle fait exclusivement partie de la reconstruction de sa biographie intellectuelle, et que les éléments de spinozisme, de feuerbachisme, d'hégélianisme, de matérialisme français, etc., ne sont en aucune façon des parties essentielles de la philosophie de la praxis, que cette dernière ne se réduit pas à ces éléments, mais

---

1 C'est-à-dire que les partis sont étrangers à toute prise de position philosophique.

2 Sur les années de jeunesse de Marx (1818-1844), voir A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*. tome I: Les années d'enfance et de jeunesse - la gauche hégélienne; tome II: *Du* libéralisme démocratique au communisme. La *Gazette rhénane*. Les Annales franco-allemandes. Paris, P.U.F., 1955-1958.

que ce qui est le plus intéressant, c'est précisément le dépassement des vieilles philosophies, la nouvelle synthèse ou les éléments d'une nouvelle synthèse, la nouvelle manière de concevoir la philosophie dont les éléments sont contenus dans les aphorismes ou dispersés dans les écrits du fondateur de la philosophie de la praxis, éléments qu'il faut justement trier et développer d'une manière cohérente. Sur le plan théorique, la philosophie de la praxis ne se confond avec aucune autre philosophie, ne se réduit à aucune : elle n'est pas seulement originale parce qu'elle dépasse les philosophies précédentes, mais surtout dans la mesure où elle ouvre une voie complètement nouvelle, c'est-à-dire où elle rénove de fond en comble la manière de concevoir la philosophie elle-même. Sur le plan de la recherche historique -biographique, on étudiera quels sont les intérêts qui ont été, pour le fondateur de la philosophie de la praxis, l'occasion d'une réflexion philosophique, en tenant compte de la psychologie du jeune chercheur qui se laisse tour à tour attirer intellectuellement par chaque nouveau courant qu'il étudie et qu'il examine, qui se forme une individualité propre grâce à ce vagabondage même, qui crée l'esprit critique et une pensée originale puissante, après avoir fait l'expérience d'une foule de pensées et les avoir confrontées ; on étudiera aussi quels éléments il a incorporés à sa pensée, en les rendant homogènes, mais surtout ce qui est création nouvelle. Il est certain que, pour notre auteur, la philosophie de Hegel est relativement le plus important des mobiles qui l'ont poussé à philosopher, en particulier parce que Hegel a tenté de dépasser les conceptions traditionnelles d'idéalisme et de matérialisme en une nouvelle synthèse qui eut sans aucun doute une importance exceptionnelle, et représente un moment historique mondial de la recherche philosophique. C'est ainsi que, lorsqu'on dit, dans le *Manuel,* que le terme « immanence » est employé dans la philosophie de la praxis dans un sens métaphorique, on parle pour ne rien dire; en réalité le terme d'immanence a acquis une signification particulière qui n'est pas celle des « panthéistes » et qui n'a pas davantage une autre signification métaphysique traditionnelle, mais qui est nouvelle et demande à être établie. On a oublié que, dans une expression très commune [1], il fallait mettre l'accent sur le second terme « historique » et non sur le premier d'origine métaphysique. La philosophie de la praxis c'est l' « historicisme » absolu, c'est la pensée qui devient absolument mondaine et terrestre, un humanisme absolu de l'histoire. C'est dans cette direction qu'il faut creuser le filon de la nouvelle conception du monde.

(M.S. pp. 157-159 et G.q. 11, § 27, pp. 1434-1437.)
[1931-1932]

LA « MATIÈRE »

Retour à la table des matières

---

[1] « *Matérialisme* historique ».

Quel est le sens que donne au mot « matière » le *Manuel populaire* ? Dans un manuel populaire, encore plus que dans un livre destiné à des gens instruits, et spécialement dans celui-ci qui prétend être le premier travail du genre, il faut définir avec exactitude non seulement les concepts fondamentaux, mais toute la terminologie, afin d'éviter les causes d'erreurs occasionnées par les acceptions populaires et vulgaires des mots scientifiques. Il est évident que pour la philosophie de la praxis, la « matière » ne doit être entendue, ni dans le sens que lui donnent les sciences naturelles (physique, chimie, mécanique, etc. ; ces sens doivent d'ailleurs être enregistrés et étudiés dans leur développement historique), ni dans les sens qu'on lui trouve dans les différentes métaphysiques matérialistes. Les différentes propriétés physiques (chimiques, mécaniques, etc.) de la matière, qui dans leur ensemble constituent la matière elle-même (à moins qu'on ne retombe dans une conception du noumène kantien) sont prises en considération, mais dans la seule mesure où elles deviennent « élément économique » productif. La matière ne doit donc pas être considérée comme telle, mais comme socialement et historiquement organisée pour la production, et par suite, la science naturelle doit être considérée comme étant essentiellement une catégorie historique, un rapport humain. L'ensemble des propriétés de chaque type de matériel a-t-il jamais été le même ? L'histoire des sciences techniques démontre que non. Combien de temps ne fallut-il pas pour qu'on se souciât de la force mécanique de la vapeur ? Et peut-on dire que cette force existait avant d'être utilisée par les machines humaines ? Alors en quel sens, et jusqu'à quel point n'est-il pas vrai que la nature ne donne pas lieu à des découvertes ni à des inventions de forces préexistantes, de qualités préexistantes de la matière, mais seulement à des « créations » qui sont étroitement liées aux intérêts de la société, au développement et aux nécessités ultérieures de développement des forces productives ? Et le concept idéaliste selon lequel la nature n'est rien d'autre que la catégorie économique, ne pourrait-il pas, une fois épuré de ses superstructures spéculatives, être réduit en termes de philosophie de la praxis et démontré comme historiquement lié à cette dernière et à son développement ? En réalité, la philosophie de la praxis n'étudie pas une machine pour connaître et établir la structure atomique de son matériel, les propriétés physiques-chimiques-mécaniques de ses composantes naturelles (objet d'étude des sciences exactes et de la technologie), mais en voyant en elle un moment des forces matérielles de production, un objet de propriété de forces sociales déterminées, et dans la mesure où la machine exprime un rapport social et où ce dernier correspond à une période historique déterminée. L'ensemble des forces matérielles de production est, dans le développement historique, l'élément le moins variable, c'est l'élément dont chaque changement peut être constaté et mesuré avec une exactitude mathématique, qui peut par conséquent donner lieu à des observations et à des critères de caractère expérimental et donc à la reconstruction d'un robuste squelette du devenir historique. La variabilité de l'ensemble des forces matérielles de production est, elle aussi, mesurable, et il est possible d'établir avec une certaine précision quand son développement, de quantitatif, devient qualitatif. L'ensemble des forces matérielles de production est à la fois une cristallisation de toute l'histoire du passé et la base de l'histoire présente et à venir, c'est un document et en même temps une force active et actuelle de propulsion. Mais le con-

cept d'activité de ces forces ne peut être confondu avec l'activité au sens physique ou métaphysique, ni même comparé avec cette dernière. L'électricité est historiquement active, mais non pas en tant que simple force naturelle (en tant que décharge électrique qui provoque des incendies, par exemple), mais en tant qu'élément de production dominé par l'homme et incorporé à l'ensemble des forces matérielles de production, objet de propriété privée. En tant que force naturelle abstraite, l'électricité existait même avant de devenir une force productive, mais elle n'opérait pas dans l'histoire, et elle était un sujet d'hypothèse dans l'histoire naturelle (et avant, elle était le « néant » historique, parce que personne ne s'en occupait, et que, pour mieux dire tous l'ignoraient).

Ces observations permettent de comprendre comment l'élément causal admis par les sciences naturelles pour expliquer l'histoire humaine est purement arbitraire, quand il n'est pas un retour aux anciennes interprétations idéologiques. Par exemple, le *Manuel* affirme que la nouvelle théorie atomique détruit l'individualisme (les robinsonades [1]). Mais qu'entend-on par là ? Que signifie rapprocher la politique des théories scientifiques, sinon que le mouvement de l'histoire est dû à ces théories scientifiques, c'est-à-dire aux idéologies, en vertu de quoi, pour vouloir être ultra-matérialiste, on tombe dans une forme baroque d'idéalisme abstrait ? Et à cette critique, on ne peut répondre que ce n'est pas la théorie atomiste qui a détruit l'individualisme, mais la réalité naturelle que la théorie décrit et constate, sans tomber dans les contradictions les plus compliquées, car cette réalité naturelle, on la suppose antérieure à la théorie et par conséquent agissante quand l'individualisme est en vogue. Comment donc la réalité « atomiste » pouvait-elle alors ne pas agir toujours, si elle est, et si elle était alors, une loi naturelle, pourquoi lui fallut-il attendre, pour agir, que les hommes en eussent construit une théorie ? Les hommes n'obéissent-ils vraiment qu'aux lois qu'ils connaissent, comme si elles étaient promulguées par les Parlements ? Et qui pourrait faire observer aux hommes les lois qu'ils ignorent, si l'on s'en tient au principe de la législation moderne qui veut que l'ignorance de la loi ne puisse être invoquée par le coupable ? (Qu'on ne dise pas que les lois d'une science naturelle déterminée sont identiques aux lois de l'histoire, ou que, l'ensemble des idées scientifiques forment une unité homogène, on peut réduire une science à l'autre ou une loi à l'autre, car en ce cas, en vertu de quel privilège tel élément déterminé de la physique, et non tel autre, peut-il être l'élément susceptible d'être réduit à l'unité de la conception du monde ?) En réalité, c'est là, entre tant d'autres, un élément du *Manuel populaire* qui démontre de quelle façon superficielle on a posé le problème de la philosophie de la praxis, qu'on n'a pas su donner à cette conception du monde son autonomie scientifique et la position qui lui revient en face des sciences naturelles, et même, ce qui est pire, en face de ce vague concept de science en général qui est propre à une conception vulgaire du peuple (pour qui, même les tours de prestidigitation sont de la science). La théorie atomiste moderne est-elle une théorie « définitive »

---

[1] Les études que faisaient les économistes sur Robinson tout seul dans son île. « Les Robinsonades dans les sciences sociologiques correspondaient exactement aux atomes de l'ancienne mécanique. » *(Manuel populaire, p*. 340.)

établie une fois pour toutes ? Qui (quel savant) oserait l'affirmer ? Ou bien n'est-elle pas, elle aussi, une simple hypothèse scientifique qui pourra être dépassée, autrement dit absorbée dans une théorie plus vaste et plus compréhensive ? Pourquoi donc la référence à cette théorie devrait-elle avoir été décisive et avoir mis fin au problème de l'individualisme et des robinsonades ? (Mis à part le fait que les robinsonades peuvent être parfois des schèmes pratiques construits pour indiquer une tendance ou pour une démonstration par l'absurde : même l'auteur de l'économie critique [1] a eu recours à des robinsonades.) Mais il y a d'autres problèmes : si la théorie atomiste était ce que le *Manuel* prétend qu'elle est, étant donné que l'histoire de la société est une série de bouleversements et que les formes de société ont été nombreuses, comment donc la société n'a-t-elle pas toujours obéi, elle aussi, à cette loi, alors que la théorie atomiste serait le reflet d'une réalité toujours semblable ? Ou alors prétendrait-on que le passage du régime corporatif médiéval à l'individualisme économique ait été anti-scientifique, une erreur de l'histoire et de la nature ? Selon la théorie de la praxis, il est évident que ce n'est pas la théorie atomiste qui explique l'histoire humaine, mais l'inverse, autrement dit que la théorie atomiste comme toutes les hypothèses et toutes les opinions scientifiques sont des superstructures. [2]

(M.S. pp. 160-162 et G.q. 11 § 30 pp. 1442-1444.)

3. Science et idéologie. Les techniques de pensée. Les langages

LA SCIENCE ET LES IDÉOLOGIES « SCIENTIFIQUES »

Retour à la table des matières

Recueillir les principales définitions qui ont été données de la science (dans le sens de sciences naturelles). « Étude des phénomènes et de leurs lois de ressemblances (régularité), de coexistence (coordination), de succession (causalité). D'autres

[1] Le Capital.

[2] La théorie atomiste servirait à expliquer l'homme biologique comme agrégat de corps différents, et à expliquer la société des hommes. Quelle théorie compréhensive! (Note *de Gramsci.)*

tendances, tenant compte de l'organisation plus commode que la science établit entre les phénomènes de façon à ce que la pensée les maîtrise mieux et les domine aux fins de l'action, définissent la science comme la « description la plus économique de la réalité ».

La question la plus importante soulevée par le concept de science est celle-ci : la science peut-elle donner, et de quelle façon, la « certitude » de l'existence objective de la réalité dite extérieure ? Pour le sens commun, la question n'existe même pas ; mais d'où vient la certitude du sens commun ? Essentiellement de la religion (du moins, en Occident, du christianisme); mais la religion est une idéologie, l'idéologie la plus enracinée et la plus répandue, elle n'est pas une preuve ou une démonstration ; on peut soutenir que c'est une erreur de demander à la science comme telle la preuve de l'objectivité du réel, puisque cette objectivité relève d'une conception du monde, d'une philosophie et ne peut être une donnée scientifique. Que peut alors donner la science à ce sujet ? La science sélectionne les sensations, les éléments primordiaux de la connaissance : elle considère certaines sensations comme transitoires, apparentes et fausses parce qu'elles dépendent de conditions individuelles particulières ; elle considère d'autres sensations comme des sensations durables, permanentes, supérieures aux conditions individuelles particulières.

Le travail scientifique a deux aspects principaux :

1. il rectifie continuellement le mode de connaissance, il rectifie et renforce les organes sensoriels, et élabore des principes d'induction et de déduction nouveaux et complexes; en d'autres termes, il affine les instruments mêmes de l'expérience et de son contrôle ;

2. il applique cet ensemble instrumental (d'instruments matériels et mentaux) pour fixer ce qui, dans les sensations, est nécessaire et ce qui est arbitraire, individuel, transitoire. On établit ce qui est commun à tous les hommes, ce que les hommes peuvent contrôler de la même façon, indépendamment les uns des autres, pourvu qu'ils aient respecté les mêmes conditions techniques de vérification. « Objectif » signifie précisément et seulement ceci : on affirme comme étant objectif, comme réalité objective, la réalité qui est vérifiée par tous les hommes, qui est indépendante de tout point de vue purement particulier ou de groupe.

Mais au fond, il s'agit encore d'une conception particulière du monde, d'une idéologie. Toutefois, cette conception, dans son ensemble, et par la direction qu'elle indique, peut être acceptée par la philosophie de la praxis, tandis que celle du sens commun doit en être rejetée, même si elle conclut matériellement de la même façon. Le sens commun affirme l'objectivité du réel dans la mesure où la réalité, le monde, a été créée par Dieu indépendamment de l'homme, antérieurement à l'homme; l'affirmation de l'objectivité du réel exprime par conséquent la conception mythologique du monde; le sens commun tombe d'ailleurs dans les erreurs les plus grossières lorsqu'il décrit cette objectivité : il en est resté encore, pour une bonne part, à l'astronomie de

Ptolémée, il ne sait pas établir les liens réels de cause à effet, etc., c'est-à-dire qu'il affirme « objective » une certaine « subjectivité » anachronique, ne pouvant même pas concevoir que puisse exister une conception subjective du monde et ignorant ce que cela voudrait ou pourrait signifier.

Mais toutes les affirmations de la science sont-elles « objectivement » vraies ? De façon définitive ? Si les vérités scientifiques étaient définitives, la science aurait cessé d'exister comme telle, comme recherche, comme expériences nouvelles, et l'activité scientifique se réduirait à une divulgation du déjà découvert. Ce qui n'est pas vrai, pour le bonheur de la science. Mais si les vérités scientifiques ne sont elles non plus ni définitives ni péremptoires, la science, elle aussi, est une catégorie historique, un mouvement en continuel développement. Sauf que la science ne pose aucune forme métaphysique d' « inconnaissable », mais réduit ce que l'homme ne connaît pas à une empirique « non-connaissance » qui n'exclut pas la possibilité de connaître, mais la rend dépendante du développement des instruments physiques et du développement de l'intelligence historique des savants en tant qu'individus.

S'il en est ainsi, ce qui intéresse la science n'est donc pas tant l'objectivité du réel que l'homme qui élabore ses méthodes de recherche, qui rectifie continuellement les instruments matériels renforçant ses organes sensoriels et les instruments logiques (y compris les mathématiques) de discrimination et de vérification : ce qui intéresse la science est donc la culture, c'est-à-dire la conception du monde, c'est-à-dire le rapport de l'homme et du réel par la médiation de la technologie. Même pour la science, chercher la réalité hors des hommes - cela entendu dans un sens religieux ou métaphysique - n'apparaît rien d'autre qu'un paradoxe. Sans l'homme, que signifierait la réalité de l'univers ? Toute la science est liée aux besoins, à la vie, à l'activité de l'homme. Sans l'activité de l'homme, créatrice de toutes les valeurs, y compris des valeurs scientifiques, que serait l' « objectivité » ? Un chaos, c'est-à-dire rien, le vide - si cela même peut se dire, car réellement si on imagine que l'homme n'existe pas, on ne peut imaginer l'existence de la langue et de la pensée. Pour la philosophie de la praxis, l'être ne peut être disjoint de la pensée, l'homme de la nature, l'activité de la matière, le sujet de l'objet : si on effectue cette séparation, on tombe dans une des nombreuses formes de religion ou dans l'abstraction vide de sens.

Poser la science à la base de la vie, faire de la science la conception du monde par excellence, celle qui purifie le regard de toute illusion idéologique, qui pose l'homme devant la réalité telle qu'elle est, signifie retomber dans l'erreur selon laquelle la philosophie de la praxis aurait besoin de soutiens philosophiques qui lui seraient extérieurs. Mais en réalité, la science elle aussi est une superstructure, une idéologie. Peut-on dire toutefois que la science - surtout depuis le XVIIIe siècle, depuis qu'on lui accorde un rang particulier dans l'appréciation générale - occupe une place privilégiée dans l'étude des superstructures, du fait que sa réaction sur la structure a un caractère particulier de plus grande extension et de plus grande continuité de développement ? Que la science soit une superstructure est démontré aussi par le fait qu'elle a subi des périodes entières d'éclipse, obscurcie qu'elle fut par une autre idéologie dominante, la

religion qui affirmait avoir absorbé la science elle-même : la science et la technique des Arabes apparaissaient alors aux chrétiens comme une pure sorcellerie. De plus la science, malgré tous les efforts des savants, ne se présente jamais comme une pure notion objective : elle apparaît toujours revêtue d'une idéologie; la science est concrètement l'union du fait objectif et d'une hypothèse ou d'un système d'hypothèses qui dépassent le pur fait objectif. Il est cependant vrai que, dans le domaine scientifique, il est relativement facile de distinguer la notion objective du système d'hypothèses par un processus d'abstraction qui est inscrit dans la méthodologie même des sciences et qui permet de s'approprier l'une et de repousser l'autre. Voilà pourquoi un groupe social peut faire sienne la science d'un autre groupe sans en accepter l'idéologie (par exemple l'idéologie de l'évolution vulgaire); voilà pourquoi les observations de Missiroli (et de Sorel) à ce sujet tombent d'elles-mêmes.

Il faut noter qu'il y a en réalité, à côté de l'engouement superficiel pour les sciences, la plus grande ignorance des faits et des méthodes scientifiques, qui sont très difficiles et qui le deviennent toujours davantage en raison de la spécialisation progressive de nouveau rameaux de recherche. La superstition scientifique apporte avec elle des illusions si ridicules et des conceptions si infantiles que, par comparaison, la superstition religieuse elle-même en sort ennoblie. Le progrès scientifique a fait naître la croyance et l'espoir en un nouveau type de Messie qui réalisera sur cette terre le pays de Cocagne; les forces de la nature, sans l'intervention de l'homme, mais par le fonctionnement de mécanismes toujours plus perfectionnés, donneront en abondance à la société tout le nécessaire pour satisfaire les besoins et pour rendre la vie facile. Cet engouement dont les dangers sont évidents (la foi superstitieuse et abstraite dans la force thaumaturgique de l'homme conduit paradoxalement à stériliser les bases mêmes de cette force et à détruire tout amour du travail nécessaire et concret, elle porte à rêver comme si l'on fumait un nouveau type d'opium) doit être combattu avec différents moyens dont le plus important devrait être une meilleure connaissance des notions scientifiques essentielles, par la divulgation de la science par les savants et par les spécialistes sérieux et non pas par des journalistes omniscients ou des autodidactes prétentieux. En réalité, on conçoit la science comme une sorcellerie supérieure parce qu'on attend trop d'elle et, par conséquent, on ne réussit pas à évaluer avec réalisme ce qu'elle offre de concret.

(M.S., pp. 50-57 et G.q. 11, § 36-39, pp. 1451-1459.)
[1932-1933]

TRADUCTIBILITÉ DES LANGAGES SCIENTIFIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Retour à la table des matières

En 1921, traitant des questions d'organisation, Ilic écrivit ou dit (à peu près) ceci : Nous n'avons pas su « traduire » notre langue dans les langues européennes.

Il faut résoudre le problème : la traductibilité réciproque des différents langages philosophiques et scientifiques est-elle un élément « critique » propre à toute conception du monde ou propre seulement à la philosophie de la praxis (de façon organique) et assimilable en partie seulement par les autres philosophies ? La traductibilité présuppose qu'une phase donnée de la civilisation a une expression culturelle « fondamentalement » identique, même si le langage est historiquement différent, déterminé par les traditions particulières de chaque culture nationale et de chaque système philosophique, par la prédominance d'une activité intellectuelle ou pratique, etc. Ainsi il faut voir si la traductibilité est possible entre expressions de phases différentes de la civilisation, dans la mesure où ces phases sont des moments du développement de l'une à partir de l'autre et se complètent donc réciproquement, ou si une expression donnée peut être traduite avec les termes d'une phase antérieure d'une même civilisation, phase antérieure qui est pourtant plus compréhensible que le langage donné, etc. Il semble qu'on puisse dire que la « traduction » n'est organique et profonde que dans la philosophie de la praxis, alors que pour d'autres points de vue elle n'est souvent qu'un simple jeu de « schématismes » généraux.

Le passage de *la Sainte Famille où* il est affirmé que le langage politique français de Proudhon correspond à et peut se traduire dans le langage de la philosophie classique allemande est très important pour comprendre, quelques-uns des aspects de la philosophie de la praxis, pour trouver la solution de nombreuses contradictions apparentes du développement historique, et pour répondre à quelques objections superficielles dirigées contre cette théorie historiographique (il est utile aussi pour combattre quelques abstractions mécanistes).

(...)

Tout comme deux « savants » formés sur le terrain d'une même culture fondamentale, croient soutenir des vérités différentes simplement parce qu'ils emploient un langage scientifique différent (et il n'est pas dit qu'il n'existe pas entre eux une différence et qu'elle n'ait sa signification). Ainsi deux cultures nationales, expressions de civilisations fondamentalement semblables, croient être différentes, opposées, antagonistes, supérieures l'une à l'autre, parce qu'elles emploient des langages de tradition différente, formés à partir d'activités caractéristiques et particulières à chacune d'elles; langage politico-juridique en France, philosophique, doctrinaire, théorique en Allemagne. En réalité, pour l'historien, ces civilisations sont traduisibles réciproquement, réductibles l'une à l'autre. Cette traductibilité n'est certainement pas « parfaite », dans tous les détails, même pour des détails importants (mais quelle langue est exactement traduisible dans une autre ? quel terme pris à part est exactement traduisible dans une autre langue?) mais elle est possible pour le « fond essentiel ». Il est aussi possible qu'une civilisation soit réellement supérieure à l'autre, mais presque jamais en ce que leurs représentants et leurs clercs fanatiques prétendent, et surtout presque jamais dans leur ensemble ; le progrès réel de la civilisation se fait par la collaboration de tous les peuples, par « poussées » nationales, mais ces poussées concernent presque

toujours des activités culturelles déterminées ou des groupes de problèmes déterminés. (...)

L'observation contenue dans *la Sainte Famille* selon laquelle le langage politique français équivaut au langage de la philosophie classique allemande a été « poétiquement » exprimée par Carducci dans l'expression : « Emmanuel Kant décapita Dieu - Maximilien Robespierre le roi. » A propos de ce rapprochement de Carducci entre la politique pratique de M. Robespierre et la pensée spéculative d'E. Kant, Croce enregistre une série de « sources » philologiques très intéressantes mais qui n'ont, pour Croce, qu'une portée purement philologique et culturelle, sans aucune signification théorique ni « spéculative ». Carducci tire son sujet de H. Heine (Livre III de *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* de 1834). Mais le rapprochement de Robespierre et de Kant n'a pas son origine chez Heine. Croce, qui l'a recherchée, écrit qu'il en a trouvé une lointaine mention dans une lettre de Hegel à Schelling [1] du 21 juillet 1795, développée ensuite dans les leçons que Hegel a prononcées sur l'histoire de la philosophie et sur la philosophie de l'Histoire. Hegel dit, dans les premières leçons d'histoire de la philosophie, que « la philosophie de Kant, de Fichte et de Schelling contient sous forme de pensée la Révolution » vers laquelle, ces derniers temps, l'esprit a progressé en Allemagne dans une grande époque de l'Histoire universelle à laquelle « seuls deux peuples ont pris part, les Allemands et les Français, pour opposés qu'ils soient entre eux et même justement parce qu'ils sont opposés » ; de telle sorte qu'alors que le nouveau principe « a fait irruption comme esprit et comme concept » en Allemagne, il s'est déployé au contraire « comme réalité effective » en France. [2] Hegel explique dans les *Leçons de philosophie de l'Histoire* que le principe de la volonté formelle, de la liberté abstraite, selon lequel « la simple unité de la conscience de soi, le Je, est la liberté absolument indépendante et la source de toutes les déterminations universelles », « resta chez les Allemands une *tranquille théorie,* alors que les Français voulurent le réaliser pratiquement ». [3] Il me semble que c'est justement ce passage de Hegel que paraphrase *la Sainte Famille* en soutenant contre les Bauer une affirmation de Proudhon - ou, sinon en la soutenant, tout au moins en l'explicitant selon ce canon herméneutique hégélien. Mais le passage de Hegel semble beaucoup plus important comme « source » de la pensée des *Thèses sur Feuerbach* selon laquelle « les philosophes ont interprété le monde, et il s'agit désormais de le transformer »; en d'autres termes, la philosophie doit devenir politique pour devenir vraie, pour continuer à être philosophie, la « tranquille théorie » doit être « réalisée pratiquement », doit devenir « réalité effective »; ce passage semble également beaucoup plus important comme « source » de l'affirmation d'Engels que la philosophie classique allemande a pour héritier légitime le peuple allemand [4], enfin comme élément de la théorie de l'unité de la théorie et de la pratique. (...)

---

1 Contenu dans *Briefe von und an Hegel,* Leipzig, 1887, I, pp. 14-16. *(Note de Gramsci.)*

2 Voir: « Vorles-über die Gesch. d. Philos. », Berlin, 1844, III, p. 485. *(Note de Gramsci.)*

3 « Vorles-über die Philos. der Gesch. », Berlin, 1848, pp. 531-532. *(Note de Gramsci.)*

4 Dans le texte d'Engels on a, au lieu de « peuple allemand », « mouvement ouvrier allemand ».

L'expression traditionnelle selon laquelle l' « anatomie » d'une société est constituée par son « économie », est une simple métaphore tirée des discussions concernant les sciences naturelles et la classification des espèces animales ; cette classification est entrée dans sa phase « scientifique » lorsque justement on est parti de l'anatomie et non plus de caractères secondaires et accidentels. La métaphore était justifiée aussi en raison de sa « popularité » : elle offrait, y compris à un public peu raffiné intellectuellement, un schéma de compréhension facile (on ne tient presque jamais compte de ce fait : que la philosophie de la praxis, en se proposant de réformer intellectuellement et moralement des couches sociales culturellement arriérées, recourt parfois à des métaphores « grossières et violentes » dans leur popularité). L'étude de l'origine linguistico-culturelle d'une métaphore employée pour désigner un concept ou un rapport nouvellement découverts peut aider à mieux comprendre le concept lui-même, en ce qu'il est rapporté au monde culturel historiquement déterminé dont il est issu, tout comme elle est utile à préciser les limites de la métaphore elle-même, c'est-à-dire à empêcher qu'on la matérialise et qu'on la mécanise. Les sciences expérimentales et naturelles ont été, à une certaine époque, un « modèle », un « type » ; et puisque les sciences sociales (la politique et l'historiographie) cherchaient un fondement objectif et scientifiquement propre à leur donner une sécurité et une énergie équivalentes à celles qui se rencontrent dans les sciences naturelles, il est facile de comprendre qu'on s'y soit référé pour en créer le langage.

Il faut d'ailleurs, de ce point de vue, distinguer entre les deux fondateurs de la philosophie de la praxis, dont le langage n'a pas la même origine culturelle et dont les métaphores reflètent des intérêts différents.

Un autre problème « linguistique » est lié au développement des sciences juridiques ; il est dit, dans l'Introduction à la *Critique de l'économie politique qu' « on* ne peut pas juger une époque historique d'après ce qu'elle pense d'elle-même », c'est-à-dire d'après l'ensemble de ses idéologies. Ce principe est à rattacher au principe presque contemporain selon lequel un juge ne peut pas juger l'accusé d'après ce que l'accusé pense de lui-même, de ses actions ou de ses omissions (quoique cela ne signifie pas que la nouvelle historiographie soit conçue comme une activité judiciaire), principe qui a conduit à la réforme radicale des méthodes juridiques, a contribué à faire abolir la torture et a donné à l'activité judiciaire et pénale une base moderne.

L'autre problème, touchant au fait que les superstructures sont considérées comme de pures et fragiles « apparences », se rattache au même type d'observations. Il faut avoir aussi dans ce « jugement », plus qu'un dérivé conséquent du matérialisme métaphysique (pour lequel les faits spirituels sont une simple apparence « irréelle », « illusoire » des faits corporels), un reflet des discussions nées dans le domaine des sciences naturelles (de la zoologie et de la classification des espèces, de la découverte du fait que l' « anatomie » doit fonder les classifications). Cette origine historiquement constatable du « jugement » a été en partie recouverte et en partie tout bonnement remplacée par ce que l'on peut appeler une simple « attitude psychologique ». Il n'est pas difficile de montrer que cette attitude est sans portée « philosophique ou

gnoséologique » ; son contenu théorique est très maigre (ou indirect, et il se limite sans doute à un acte de volonté qui, parce qu'il est universel, a une valeur philosophique ou gnoséologique implicite); la passion polémique immédiate prévaut dans cette attitude, non seulement contre une affirmation exagérée et déformée de sens contraire (l'affirmation selon laquelle seul le « spirituel » est réel) mais aussi contre « l'organisation » politico-culturelle dont cette théorie est l'expression. Que l'affirmation de « l'apparence » des « superstructures » n'est pas un acte philosophique, un acte de connaissance, mais seulement un acte pratique, un acte de polémique politique, cela ressort du fait qu'elle n'est pas « universelle » mais se rapporte seulement à des superstructures déterminées. On peut remarquer, en posant le problème en termes individuels, que celui qui se montre sceptique en ce qui concerne le « désintéressement » des autres, mais ne l'est pas pour son propre « désintéressement », n'est pas « sceptique » au sens philosophique, mais agite un problème d' « histoire concrète individuelle » ; le scepticisme serait le scepticisme, c'est-à-dire un acte philosophique, si le sceptique doutait de lui-même et (par conséquent) de sa propre attitude philosophique. Et en effet, c'est une observation banale qu'en philosophant pour nier la philosophie, le scepticisme, en réalité, l'exalte et l'affermit. Dans notre cas, l'affirmation de l' « apparence » des superstructures signifie seulement l'affirmation qu'une « structure » déterminée est condamnée à mourir, doit être détruite ; le problème est de savoir si cette affirmation est le fait d'un petit nombre ou d'un grand nombre de gens; si elle est déjà ou si elle est en voie de devenir une force historique décisive, ou si elle n'est que l'opinion isolée (ou isolable) de quelque fanatique isolé, obsédé par des idées fixes.

L'attitude « psychologique » qui soutient l'affirmation de l' « apparence » des superstructures, pourrait être comparée à l'attitude qui s'est manifestée à certaines époques (elles aussi « matérialistes » et « naturalistes » !) à l'égard de la « femme » et de l' « amour » ; on apercevait une gracieuse jeune fille, pourvue de toutes les qualités physiques qui éveillent traditionnellement le jugement d' « amabilité ». L'homme « pratique » évaluait la structure de son « squelette », la largeur du « bassin », il cherchait à connaître sa mère et sa grand-mère, pour voir quel processus probable de déformation héréditaire aurait à subir avec les années l'actuelle jeune fille, pour avoir la possibilité de prévoir quelle « femme » il aurait après dix, vingt, trente ans. Le jeune homme « satanique » se donnant des airs de pessimisme ultra-réaliste, aurait observé la jeune fille avec des yeux « desséchants », il l'aurait jugée dans sa « réalité » comme un simple sac de pourriture, il l'aurait imaginée déjà morte et sous terre, avec les « orbites fétides et vides », etc. Il semble que cette attitude psychologique soit propre à l'âge qui suit immédiatement la puberté et soit liée aux premières expériences, aux premières réflexions, aux premières désillusions, etc. Elle sera cependant surmontée par la vie et une femme « déterminée » ne suscitera plus de telles pensées.

Dans le jugement affirmant que les superstructures sont une « apparence », il y a un fait du même genre; une « désillusion », un pseudo-pessimisme, etc., qui disparaissaient dès qu'on a conquis l'État et que les superstructures sont celles de votre propre monde intellectuel et moral. Et en effet, ces déviations de la philosophie de la praxis

sont liées en grande partie à des groupes d'intellectuels socialement « vagabonds », désenchantés, déracinés, mais prompts à jeter l'ancre dans quelque bon port.

(M.S., pp. 63-70 et G.q. 11, § 49-50, pp. 1471-1476.)
[1932-1933]

4. Problèmes pour l'étude de la philosophie de la praxis

RÉGULARITÉ ET NÉCESSITÉ

Retour à la table des matières

Comment est né chez le fondateur de la philosophie de la praxis le concept de régularité et de nécessité dans le développement historique ? Il ne semble pas qu'on puisse penser qu'il a été emprunté aux sciences naturelles, mais il semble au contraire qu'on doive penser à une élaboration de concepts nés sur le terrain de l'économie politique, et en particulier suivant la forme et la méthodologie que la science économique avait reçues de David Ricardo. Concept et fait du « marché déterminé, c'est-à-dire notation scientifique que des forces déterminées », décisives et permanentes ont fait leur apparition dans l'histoire, forces qui opèrent apparemment avec un certain « automatisme », lequel autorise, dans une certaine mesure, une « possibilité de prévision » et une certitude pour le futur, en ce qui concerne les initiatives individuelles qui épousent ces forces après les avoir bien saisies et en avoir fait scientifiquement le relevé. « Marché déterminé » revient donc à dire « rapport déterminé de forces sociales dans une structure déterminée de l'appareil de production », rapport garanti (c'est-à-dire rendu permanent) par une superstructure déterminée, politique, morale, juridique. Après avoir fait le relevé de ces forces décisives et permanentes et de leur automatisme spontané (c'est-à-dire de leur relative indépendance par rapport aux volontés individuelles et aux interventions arbitraires des gouvernements) le savant a, comme hypothèse, rendu absolu l'automatisme lui-même, il a isolé les faits purement économiques des combinaisons plus ou moins importantes dans lesquelles ils se présentent dans la réalité, il a établi des rapports de cause à effet, de prémisse à conséquence et a fourni ainsi un schéma abstrait d'une certaine société économique (à cette construction scientifique réaliste et concrète est venue par la suite se surimposer une nouvelle abstraction plus généralisée de « l'homme » en tant que tel, « ahistorique », générique, abstraction qui est apparue comme la « véritable » science économique).

Étant donné les conditions où est née l'économie classique, pour qu'on puisse parler d'une nouvelle « science » ou d'une manière nouvelle d'envisager la science économique (ce qui revient au même) il faudrait avoir démontré qu'on a relevé de nouveaux rapports de forces, de nouvelles conditions, de nouvelles prémisses, qu'en somme s'est trouvé « déterminé » un nouveau marché possédant en propre un nouvel « automatisme », nouveau phénoménisme qui se présente comme quelque chose d' « objectif », comparable à l'automatisme des faits naturels. L'économie classique a donné lieu à une « critique de l'économie politique », mais il ne semble pas que soit jusqu'ici possible une nouvelle science ou une nouvelle manière de poser le problème scientifique. La « critique » de l'économie politique part du concept de l'historicité du « Marché déterminé » et de son « automatisme », alors que les économistes purs conçoivent ces éléments comme « éternels », « naturels » ; la critique analyse d'une manière réaliste les rapports des forces qui déterminent le marché, en approfondit les contradictions, évalue les possibilités de modifications qui sont liées à l'apparition de nouveaux éléments et à leur renforcement et met en avant la « caducité » de la science critiquée et son « remplacement possible » ; elle étudie cette dernière comme vie, mais aussi comme mort, et trouve dans sa constitution intime les éléments qui en produiront la dissolution et le dépassement inévitables, et elle présente l' « héritier » qui sera présomptif tant qu'il n'aura pas donné de preuve manifeste de sa vitalité, etc.

Que dans la vie économique moderne l'élément « arbitraire », répondant soit à des initiatives individuelles, soit à celles de consortium ou à celles de l'État, ait pris une importance qu'il n'avait pas auparavant et qu'il ait profondément troublé l'automatisme traditionnel, c'est là un fait qui ne justifie pas par lui-même qu'on envisage un ensemble de nouveaux problèmes scientifiques, justement parce que ces interventions sont « arbitraires », de mesure différente, imprévisibles. Il peut justifier l'affirmation que la vie économique est modifiée, qu'il existe une « crise », mais cela est évident; il n'est pas dit d'autre part que le vieil automatisme ait disparu, simplement il a lieu à une échelle plus grande qu'auparavant, pour les grands phénomènes économiques, tandis que les faits particuliers sont « affolés ».

C'est de ces considérations qu'il est nécessaire de partir pour établir ce que signifient « régularité », « loi », « automatisme » dans les faits historiques. Il ne s'agit pas de « découvrir » une loi métaphysique de « déterminisme », ni même d'établir une loi « générale » de causalité. Il s'agit de relever la façon dont, au cours du développement de l'histoire, se constituent des forces relativement « permanentes », qui opèrent avec une certaine régularité, avec un certain automatisme. La loi des grands nombres elle-même, encore qu'elle soit très utile comme terme de comparaison, ne peut être prise comme la « loi » des faits historiques. Pour établir l'origine historique de cet élément de la philosophie de la praxis (élément qui n'est, somme toute, rien de moins que sa façon à elle de concevoir l' « immanence »), il faudra étudier comment David Ricardo a posé les lois économiques. Il s'agit de voir que l'importance de Ricardo dans la fondation de la philosophie de la praxis n'est pas due seulement au concept de la « valeur » en économie, mais qu'elle a aussi son aspect « philosophique », car Ricardo a suggéré une manière de penser et de saisir la vie et l'histoire. La méthode

du « étant donné que » de la prémisse qui donne une certaine conséquence, semble devoir être identifiée comme un des points de départ (des stimulants intellectuels) des expériences philosophiques des fondateurs de la philosophie de la praxis. Il faut voir si Ricardo a jamais été étudié de ce point de vue. [1]

Il apparaît donc que le concept de « nécessité » historique est étroitement lié à celui de « régularité », de « rationalité ». La « nécessité » au sens « spéculatif abstrait » et au sens « historique concret » : il existe une nécessité quand il existe une prémisse efficiente et active, dont la conscience qu'en ont les hommes est devenue agissante en posant des fins concrètes à la conscience collective, et en constituant un ensemble de convictions et de croyances qui devient un agent aussi puissant que les « croyances populaires ». Dans la prémisse doivent être contenues, déjà développées ou en voie de développement, les conditions matérielles nécessaires et suffisantes à la réalisation de l'élan de volonté collective, mais il est clair que de cette prémisse « matérielle », calculable quantitativement, ne peut pas être disjoint un certain niveau de culture, c'est-à-dire un ensemble d'actes intellectuels et de ces derniers (comme leur produit et leur conséquence) un certain ensemble de passions et de sentiments impérieux, doués d'assez de force pour pousser à une action « à tout prix ».

Comme on l'a dit, ce n'est que par cette voie qu'on peut arriver à une conception conforme à l'Histoire (et non spéculative-abstraite) de la « rationalité » dans l'Histoire (et par conséquent de l' « irrationalité »).

(M.S. pp. 93-102 et G.q. 11, § 53, pp. 1477-1481.)
[1932-1933]

PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE

Retour à la table des matières

Il ne faut pas se cacher les difficultés que présentent d'une part la discussion et la critique du caractère « spéculatif » de certains systèmes philosophiques, d'autre part la « négation » théorique de la « forme spéculative » des conceptions philosophiques.

Questions qui se posent : 1. L'élément « spéculatif » est-il propre à toute philosophie, est-il la forme même que doit prendre toute construction théorique en tant que telle, c'est-à-dire le mot « spéculation » est-il synonyme de philosophie et de théorie ? 2. Ou bien faut-il poser un problème « historique » : le problème est-il seulement un

---

[1] Il faut voir également le concept philosophique de « hasard » et de « loi », le concept d'une « rationalité » ou d'une « providence » qui conduisent au téléologisme transcendantal sinon transcendant, et le concept de « hasard » tel que l'entend le matérialisme métaphysique « qui pose le monde au hasard ». (Note *de Gramsci.)* [Cette dernière expression est empruntée à Dante et concerne Empédocle *(Divine Comédie,* Enfer, IV, p. 136).]

problème historique et non théorique en ce sens que toute conception du monde, parvenue à une phase historique déterminée, prend une forme « spéculative » qui représente son apogée et le début de sa dissolution ? Analogie et connexion avec le développement de l'État qui, de la phase « économique-corporative » passe à la phase « hégémonique » (de consentement actif). On peut dire que toute culture a son moment spéculatif et religieux qui coïncide avec la période de complète hégémonie du groupe social qu'elle exprime, et qui coïncide peut-être exactement avec le moment où l'hégémonie réelle se désagrège à la base, molécule par molécule ; mais alors le système de pensée, pour cette raison précisément (pour réagir contre la désagrégation) se perfectionne dogmatiquement, devient une « foi » transcendantale : aussi observe-t-on que toute époque dite de décadence (dans laquelle se produit une désagrégation du vieux monde) est caractérisée par une pensée raffinée et hautement « spéculative ».

C'est pourquoi la critique doit résoudre la spéculation dans ses termes réels d'idéologie politique, d'instrument d'action pratique; mais la critique elle-même aura sa phase spéculative, qui en marquera l'apogée. La question est la suivante : savoir si cet apogée ne peut être le point de départ d'une phase historique d'un type nouveau, où les éléments du rapport nécessité-liberté s'étant fondus organiquement, il n'y aura plus de contradictions sociales et la seule dialectique sera la dialectique idéale, celle des concepts et non plus celle des forces historiques.

Dans le passage sur le « matérialisme français au XVIIIe siècle » (la *Sainte Famille)* [1]*,* il est fait une allusion assez claire à la genèse de la philosophie de la praxis : elle est le « matérialisme » perfectionné par le travail de la philosophie spéculative elle-même et qui s'est fondu avec l'humanisme. Il est vrai qu'avec ces perfectionnements de l'ancien matérialisme, il ne reste que le réalisme philosophique.

Autre point à méditer : rechercher si la conception de l' « esprit », selon la philosophie spéculative, n'est pas une remise à jour du vieux concept de « nature humaine » propre à la transcendance et au matérialisme vulgaire, en d'autres termes, se demander s'il y a vraiment, dans la conception de l' « esprit », autre chose que le vieux « Saint-Esprit » dissimulé sous les spéculations. On pourrait alors dire que l'idéalisme est intrinsèquement théologique.

(M.S., pp. 42-44 et G.q. 11, § 53, pp. 1481-1483.)
[1935]

PHILOSOPHIE « CRÉATIVE »

---

[1] [La métaphysique] « succombera à jamais devant le *matérialisme* désormais achevé par le travail de la *spéculation* elle-même et coïncidant avec *l'humanisme*. Or, si Feuerbach a représenté, dans le domaine de la théorie, le *matérialisme* coïncidant avec *l'humanisme,* ce sont le *socialisme* et le *communisme* français et anglais qui l'ont représenté, dans le domaine de la *pratique*. » *(La Sainte Famille,* MARX-ENGELS, Éditions sociales, 1972, p. 152.)

Retour à la table des matières

Qu'est-ce que la philosophie ? Une activité purement réceptive ou tout au plus ordinatrice, ou bien une activité absolument créative? Il faut définir ce qu'on entend par « réceptif », « ordonnateur », « créatif ». « Réceptif » implique la certitude d'un monde éternel, absolument immuable, qui existe « en général », objectivement, dans le sens vulgaire du terme. « Ordonnateur » est proche de « réceptif » : bien qu'il implique une activité de la pensée, cette activité est limitée et étroite. Mais que signifie « créatif » ? Ce mot indiquera-t-il que le monde extérieur est créé par la pensée ? Mais par quelle pensée et la pensée de qui ? On peut tomber dans le solipsisme [1] et en fait toute forme d'idéalisme tombe nécessairement dans le solipsisme. Pour échapper au solipsisme et en même temps aux conceptions mécanistes qui sont implicitement contenues dans la conception qui fait de la pensée une activité réceptive et ordonnatrice, il faut poser la question « en termes historicistes », et en même temps placer à la base de la philosophie la « volonté » (en dernière analyse l'activité pratique ou politique), mais une volonté rationnelle, non arbitraire, qui se réalise dans la mesure où elle correspond à des nécessités historiques objectives, c'est-à-dire dans la mesure où elle est l'Histoire universelle elle-même, dans le moment de sa réalisation progressive ; si cette volonté est représentée à l'origine par un seul individu, sa rationalité est prouvée par le fait qu'elle est accueillie par un grand nombre, et accueillie en permanence, c'est-à-dire qu'elle devient une culture, un « bon sens », une conception du monde, avec une éthique conforme à sa structure. Jusqu'à la philosophie classique allemande, la philosophie fut conçue comme activité réceptive, tout au plus ordonnatrice, c'est-à-dire conçue comme connaissance d'un mécanisme fonctionnant objectivement en dehors de l'homme. La philosophie classique allemande introduisit le concept de « créativité » [creatività], mais dans un sens idéaliste et spéculatif. Il semble que seule la philosophie de la praxis ait fait faire un pas en avant à la pensée, sur la base de la philosophie classique allemande, en évitant toute tendance au solipsisme, en « historisant » la pensée dans la mesure où elle l'assume comme conception du monde, comme « bon sens » répandu dans le plus grand nombre (et une telle diffusion ne serait justement pas pensable sans la rationalité et l'historicité) et répandu de telle sorte qu'il peut se convertir en norme active de conduite. Créative est à entendre donc au sens « relatif » d'une pensée qui modifie la manière de sentir du plus grand nombre, et donc, la réalité elle-même qui ne peut être pensée sans ce plus grand nombre. Créative également en ce sens qu'elle enseigne qu'il n'existe pas une « réalité » qui serait par soi, en soi, et pour soi, mais une réalité en rapport historique avec les hommes qui la modifient, etc.

(M.S., pp. 22-23 et G.q. 11, § 59, pp. 1485-1486.)
[1935]

---

[1] Le solipsiste affirme que les choses n'existent que lorsqu'il les pense. Voir les pages sur « la réalité du monde extérieur ».

QUESTIONS DE MÉTHODE

Retour à la table des matières

Si on veut étudier la naissance d'une conception du monde qui n'a jamais été exposée systématiquement par son fondateur (et dont la cohérence essentielle est à rechercher non pas dans chacun des textes ou dans une série de textes, mais dans tout le développement du travail intellectuel diversifié où les éléments de la conception sont implicites), il faut faire, au préalable, un travail philologique minutieux et mené avec le plus grand scrupule d'exactitude, d'honnêteté scientifique, de loyauté intellectuelle, d'absence de tout préjugé, de tout apriorisme et de tout parti pris. Il faut, avant tout, reconstruire le processus de développement intellectuel du penseur considéré [1], pour identifier les éléments devenus stables et « permanents », c'est-à-dire ceux qui ont été assumés comme pensée propre, différente du « matériel » précédemment étudié et supérieure à ce matériel qui a servi de stimulant ; seuls ces éléments sont des moments essentiels du processus de développement. Cette sélection peut être faite pour des périodes plus ou moins longues, en suivant le développement intrinsèque de la pensée, et non d'après des informations extérieures (qui peuvent toutefois être utilisées) et cette sélection mettra en évidence une série de « mises au rebut », autrement dit un triage des doctrines et des théories partielles pour lesquelles le penseur peut avoir eu, à certains moments, une sympathie, jusqu'à les avoir acceptées provisoirement et s'en être servi pour son travail critique ou de création historique et scientifique.

Tout chercheur pourra confirmer cette observation commune, vécue comme expérience personnelle, à savoir que toute nouvelle théorie étudiée avec une « fureur héroïque [2] » (c'est-à-dire quand on étudie non pas par simple curiosité extérieure, mais poussé par un intérêt profond) pendant un certain temps, et surtout si on est jeune, attire par elle-même, s'empare de toute la personnalité, et se trouve limitée par la théorie suivante, jusqu'à ce que s'établisse un équilibre critique et qu'on étudie en profondeur, mais sans se rendre immédiatement à la séduction du système et de l'auteur étudié. Cette série d'observations valent d'autant plus que le penseur considéré [3] possède un tempérament plutôt impétueux, un caractère polémique et qu'il manque de l'esprit de système, qu'il s'agit d'une personnalité chez qui l'activité théorique et l'activité pratique sont indissolublement mêlées, d'une intelligence en conti-

---

[1] Karl Marx.

[2] L'expression vient du dernier ouvrage de Giordano Bruno, mélange de vers et de prose, où le grand philosophe italien qui sera brûlé vif à Rome en 1600, exalte la passion qui anime l'homme dans sa quête de la vérité. Voir *: De gl'heroici furori (Des fureurs héroïques.)* texte établi et traduit par P. Henri Michel (texte italien et traduction française en regard), Paris, Les Belles-Lettres, 1954.

[3] Karl Marx.

nuelle création et en perpétuel mouvement, qui sent vigoureusement l'autocritique de la façon la plus impitoyable et la plus conséquente.

Ces prémisses étant établies, le travail doit suivre les directions suivantes : 1. la reconstruction de la biographie, non seulement en ce qui concerne l'activité pratique, mais surtout pour l'activité intellectuelle ; 2. le registre de toutes les œuvres, même les plus négligeables, dans l'ordre chronologique, avec divisions répondant à des raisons intrinsèques : de formation intellectuelle, de maturité, de possession et d'application de la nouvelle méthode de penser et de concevoir la vie et le monde. La recherche du *leitmotiv, du* rythme de la pensée en développement, doit être plus importante que telle ou telle affirmation casuelle et les aphorismes détachés du contexte.

Ce travail préliminaire rend possible toute recherche ultérieure. Parmi les œuvres du penseur considéré, il faut également distinguer entre celles que le penseur a menées à terme et publiées, et celles qui sont restées inédites, parce que inachevées et publiées par quelque ami ou disciple, non sans révisions, remaniements, coupures, etc., ou alors non sans une intervention active de l'éditeur. Il est évident que le contenu de ces oeuvres posthumes doit être intégré avec une grande discrétion, une grande prudence, parce qu'il ne peut être considéré comme définitif, mais seulement comme un matériel encore en élaboration, encore provisoire [1]; il n'est pas exclu que ces œuvres, surtout si elles étaient en élaboration depuis longtemps et que l'auteur ne se décidait jamais à les achever, fussent totalement ou en partie répudiées par l'auteur et considérées comme insuffisantes.

Dans le cas spécifique du fondateur de la philosophie de la praxis, on peut distinguer dans son oeuvre écrite les sections suivantes : 1. travaux publiés sous la responsabilité directe de l'auteur : il faut ranger parmi ceux-ci, en règle générale, non seulement les ouvrages donnés matériellement aux presses, mais ceux qui ont été « publiés » ou mis en circulation d'une manière quelconque par l'auteur, comme les lettres, les circulaires, etc. (un exemple typique : les *Gloses marginales au programme de Gotha* [2] et la correspondance); 2. les œuvres qui n'ont pas été imprimées sous la responsabilité directe de l'auteur, mais par d'autres, posthumes; pour commencer, de ces dernières, il serait bon d'avoir le texte restitué, ce qui est déjà en voie d'être réalisé, ou il faudrait tout au moins avoir une minutieuse description du texte original, établie avec des critères scientifiques.

L'une et l'autre sections devraient être reconstruites par périodes chronologiques-critiques, de façon à pouvoir établir des comparaisons valables et non purement mécaniques et arbitraires.

---

[1] Il faut se souvenir de ces réflexions quand on étudie l'œuvre de Gramsci, d'autant plus qu'il travaillait en prison, dans les conditions que l'on sait. Voir plus loin la définition de l'œuvre effective, qu'on peut entendre comme un avertissement de Gramsci concernant son propre travail.

[2] « Gloses marginales au programme du Parti ouvrier allemand », voir : K. MARX et F. ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt,* Ed. soc., 1972, pp. 22-50.

Il faudrait étudier et analyser de très près le travail d'élaboration accompli par l'auteur sur le matériel de base des oeuvres qu'il a lui-même données aux presses : cette étude donnerait pour le moins des indices et des critères permettant d'évaluer critiquement dans quelle mesure on peut se fier aux textes des œuvres posthumes compilées par une autre personne. Plus le matériel préparatoire des oeuvres éditées par l'auteur s'éloigne du texte définitif rédigé par l'auteur lui-même, moins on peut se fier à la rédaction que fait un autre écrivain à partir d'un matériel du même genre. Une oeuvre ne peut jamais être identifiée avec le matériel brut rassemblé pour sa compilation : le choix définitif, la disposition des éléments qui la composent, le poids plus ou moins grand donné à l'un ou l'autre des éléments rassemblés pendant la période préparatoire, sont justement ce qui constitue l'œuvre effective.

Il en est de même pour l'étude de la *Correspondance* qui doit être faite avec certaines précautions : une affirmation tranchée formulée dans une lettre ne serait peut-être pas répétée dans un livre. La vivacité du style dans les lettres, encore que d'un point de vue artistique, elle obtienne plus d'effets que le style plus mesuré et pondéré d'un livre, conduit parfois à quelque déficience d'argumentation ; dans les lettres comme dans les discours, comme dans les conversations, se révèlent beaucoup plus souvent des *erreurs logiques;* la pensée gagne en rapidité aux dépens de sa solidité.

Ce n'est qu'en second lieu, quand on étudie une pensée originale et innovatrice, que vient la contribution d'autres personnes à sa documentation. C'est ainsi, au moins en principe, comme méthode, que doit être posée la question des rapports d'homogénéité entre les deux fondateurs de la philosophie de la praxis. L'affirmation de l'un et de l'autre sur leur accord réciproque ne vaut que pour tel sujet donné. Même le fait que l'un ait écrit quelques chapitres pour un livre écrit par l'autre, n'est pas une raison péremptoire pour que le livre tout entier soit considéré comme le résultat d'un accord parfait. [1] Il ne faut pas sous-estimer la contribution du second, mais il ne faut pas non plus identifier le second au premier, pas plus qu'il ne faut penser que tout ce que le second a attribué au premier soit absolument authentique et sans infiltrations. Il est certain que le second a donné la preuve d'un désintéressement et, d'une absence de vanité personnelle uniques dans l'histoire de la littérature, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, pas davantage de mettre en doute l'honnêteté scientifique absolue du second. Il s'agit de ceci : que le second n'est pas le premier et que si on veut connaître le premier, il faut le chercher surtout dans ses œuvres authentiques, publiées sous sa responsabilité directe.

---

1 Gramsci fait allusion à l'Anti-Dühring de Engels, dont Marx a encouragé la rédaction et pour lequel il a rédigé le chapitre X « sur l'histoire critique » de la seconde partie Économie politique. On n'a pas de jugement de Marx sur l'ouvrage d'Engels.

De ces observations découlent plusieurs avertissements de méthode et quelques indications pour des recherches collatérales. Par exemple, quelle valeur a le livre de Rodolfo Mondolfo sur le matérialisme historique de F. E. [1], édité par Formiggini en 1912 ? Sorel dans une lettre à Croce [2] met en doute qu'on puisse étudier un sujet de cette sorte, étant donné la faible capacité de pensée originale de Engels et répète souvent qu'il faut ne pas confondre entre les deux fondateurs de la philosophie de la praxis. Mis à part le problème posé par Sorel, il semble bien que, par le fait même (qu'on suppose) qu'on affirme une faible capacité de recherche théorique chez le second des deux amis (tout au moins qu'il aurait une position subalterne par rapport au premier) il soit indispensable de rechercher à qui revient la pensée originale, etc. En réalité, une recherche systématique de ce genre (excepté le livre de Mondolfo) n'a jamais été faite dans le monde de la culture ; bien mieux les exposés du second, dont certains sont relativement systématiques, sont désormais élevés au premier plan, comme source authentique et même comme unique source authentique. C'est pourquoi le volume de Mondolfo parait très utile, au moins pour la direction qu'il indique.

(M.S., pp. 76-79 et G.q. 16, § 2, pp. 1841-1844.)
[1933-1934]

COMMENT POSER LE PROBLÈME

Retour à la table des matières

Production de nouvelles *Weltanschauungen* [3], qui féconde et alimente la culture d'une époque historique et production dont l'orientation philosophique suit les Weltanschauungen originelles. Marx est un créateur de Weltanschauung mais quelle est la position de Ilitch ? Est-elle purement subordonnée et subalterne ? L'explication est dans le marxisme -science et action lui-même.

Le passage de l'utopie à la science et de la science à l'action. La fondation d'une classe dirigeante (c'est-à-dire d'un État) équivaut à la création d'une Weltanschauung. Quant à la formule : le prolétariat allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande [4], comment faut-il l'entendre ? Marx ne voulait-il pas indiquer le rôle historique de sa philosophie devenue théorie d'une classe appelée à devenir État ? Pour Ilitch, la chose est réellement arrivée sur un territoire déterminé. J'ai fait allusion ailleurs à l'importance philosophique du concept et du fait de l'hégémonie, dus à Ilitch. L'hégémonie réalisée signifie la critique réelle d'une philosophie, sa dialectique

[1] Friedrich Engels.
[2] La Critica de B. Croce commence en 1927 la publication des lettres de Sorel à Croce.
[3] *Weltanschauung* : mot allemand : conception du monde.
[4] *Cf. Ludwig Feuerbach et la* fin *de la philosophie classique allemande* (fin), op. cit.

réelle. Comparer ce qu'écrit Graziadeil [1] dans l'introduction à Prezzo e soprapprezzo [2] : il pose Marx comme une unité dans une série de grands savants. Erreur fondamentale : aucun des autres n'a produit une conception du monde originale et intégrale. Marx ouvre, sur le plan intellectuel, le début d'un âge qui durera probablement des siècles, c'est-à-dire jusqu'à la disparition de la société politique et à l'avènement de la Société « réglée ». Ce n'est qu'alors que sa conception du monde sera dépassée (conception de la nécessité, dépassée par la conception de la liberté).

Mettre en parallèle Marx et Ilitch pour établir une hiérarchie est stupide et oiseux : ils expriment deux phases : science-action qui sont homogènes et hétérogènes en même temps.

C'est ainsi qu'historiquement serait absurde un parallèle entre le Christ et saint Paul : le Christ : Weltanschauung; saint Paul, organisateur, action, expansion de la Weltanschauung; ils sont tous les deux nécessaires dans la même mesure et ils sont donc de la même nature historique. Le christianisme pourrait s'appeler historiquement : christianisme-paulinisme et cette expression serait la plus exacte (c'est seulement la croyance dans la divinité du Christ qui en a exclu la possibilité, mais cette croyance n'est elle-même qu'un élément historique et non théorique).

(M.S., pp. 75-76 et G.q. 7, § 33, pp. 881-882.)

HISTORICITÉ DE LA PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS

Retour à la table des matières

Que la philosophie de la praxis se conçoive elle-même dans une perspective historique, c'est-à-dire comme une phase transitoire de la pensée philosophique, est non seulement implicitement contenu dans le système tout entier, mais est dit explicitement dans la thèse bien connue [3] qui affirme que le développement historique sera, à un certain point, caractérisé par le passage du règne de la nécessité à celui de la liberté. Toutes les philosophies (les systèmes philosophiques) qui ont existé jusqu'ici, ont été la manifestation des contradictions intimes qui ont déchiré la société. Mais chaque système philosophique considéré en lui-même n'a pas été l'expression con-

---

[1] Graziadei est en retard par rapport à Mgr Olgiati qui, dans son volume sur Marx, ne trouve pas d'autre comparaison possible qu'avec Jésus, comparaison qui, pour un prélat, est réellement le comble de la concession, car il croit à la nature divine du Christ *(Note de Gramsci).*

[2] *Prezzo e soprapprezzo, nell'economia capitalistica, critica alla teoria del valore di Carlo Marx,* Milano, éd. *Avanti, 1923* et Torino, Bocca, *1924;* trad. française par G. Bourgin *: Le Prix et le surprix dans l'économie capitaliste,* Paris, Rieder, *1923*.

[3] *Voir* notamment « Révolution prolétarienne », *Anti-Dühring, 1971, pp. 319-321*.

sciente de ces contradictions, puisqu'une telle expression ne pouvait être donnée que par l'ensemble des systèmes qui luttaient entre eux. Chaque philosophe est, et ne peut pas ne pas être convaincu d'exprimer l'unité de l'esprit humain, c'est-à-dire l'unité de l'histoire et de la nature; et en fait, si une telle conviction n'existait pas, les hommes n'agiraient pas, ne créeraient pas de nouvelle histoire, les philosophies ne pourraient devenir « idéologie », ne pourraient prendre dans la pratique cette dureté de granit, fanatique, des « croyances populaires » dont l'énergie équivaut à celle des « forces matérielles ».

Hegel représente, dans l'histoire de la pensée philosophique, une œuvre à part, puisque, dans son système, d'une manière ou d'une autre, même dans sa forme de « roman philosophique », on réussit à comprendre ce qu'est la réalité, ce qui veut dire qu'on a dans un même système et chez un seul philosophe, cette conscience des contradictions qui auparavant ne pouvait naître que de l'ensemble des systèmes, de l'ensemble des philosophes, qui polémiquaient entre eux et montraient les contradictions qui les opposaient.

En un certain sens donc, la philosophie de la praxis est une réforme et un développement de la philosophie de Hegel, c'est une philosophie libérée (ou qui cherche à se libérer) de tout élément idéologique unilatéral et fanatique, c'est la pleine conscience des contradictions, où le philosophe lui-même, individu ou groupe social tout entier, non seulement comprend les contradictions, mais se pose lui-même comme élément de la contradiction, élève cet élément à un principe de connaissance et par conséquent d'action. L' « homme en général », de quelque manière qu'il se présente, est nié et tous les concepts dogmatiquement « unitaires » sont bafoués et détruits en tant qu'expression du concept d' « homme en général » ou de « nature humaine » immanente dans chaque être humain.

Mais si la philosophie de la praxis est, elle aussi, une expression des contradictions historiques, et qu'elle en est même l'expression la plus complète parce que consciente, cela signifie qu'elle est, elle aussi, liée à la « nécessité » et non à la « liberté », qui n'existe pas et ne peut encore exister historiquement. Si donc on démontre que les contradictions disparaîtront, on démontre implicitement que disparaîtra, c'est-à-dire que sera dépassée la philosophie de la praxis elle-même : dans le règne de la « liberté », la pensée, les idées ne pourront plus naître sur le terrain des contradictions et de la nécessité de lutter. Actuellement, le philosophe (de la praxis) ne peut que formuler cette affirmation générique, et ne peut aller au-delà : il ne peut en effet s'évader de l'actuel terrain des contradictions, il ne peut affirmer, autrement que d'une manière générique, un monde d'où auraient disparu les contradictions, sans créer immédiatement une utopie.

Cela ne signifie pas que l'utopie ne puisse avoir une valeur philosophique, car elle a une valeur politique, et toute politique est implicitement une philosophie, encore qu'à l'état de fragments et d'ébauche. C'est en ce sens que la religion est la plus gigantesque utopie, c'est-à-dire la plus gigantesque « métaphysique », qui ait apparu dans

l'Histoire, car elle est la tentative la plus grandiose de concilier sous une forme mythologique les contradictions réelles de la vie historique : elle affirme en effet que les hommes ont la même « nature », qu'existe l'homme en général, en tant que créé par Dieu, fils de Dieu, et partant frère des autres hommes, égal aux autres hommes, libre parmi les autres hommes et comme les autres hommes, et qu'il peut se concevoir tel en se voyant lui-même en Dieu, « autoconscience » de l'humanité ; mais elle affirme aussi que tout cela n'est pas de ce monde, mais sera réalisé dans un. autre monde (- utopique -). Ainsi fermentent parmi les hommes les idées d'égalité, de fraternité, de liberté, parmi ces couches d'hommes qui ne se voient ni les égaux ni les frères des autres hommes, ni libres par rapport à eux. C'est ainsi qu'il est arrivé que dans toute agitation radicale des foules, d'une façon ou d'une autre, sous des formes et des idéologies déterminées, ont été posées ces revendications.

Ici s'insère un élément qu'on doit à Vilici [1] : dans le Programme d'avril 1917 [2], dans le paragraphe consacré à l'école unitaire et plus précisément dans la note explicative de ce paragraphe (cf. l'édition de Genève de 1918), il est rappelé que le chimiste et pédagogue Lavoisier, guillotiné sous la Terreur, avait soutenu justement le concept de l'école unitaire, et cela en rapport avec les sentiments populaires du temps, qui voyaient dans le mouvement démocratique de 1789 une réalité en développement et pas seulement une idéologie-instrument de gouvernement, et en tiraient des conséquences égalitaires concrètes. Chez Lavoisier, il s'agissait d'un élément utopique (élément qui apparaît plus ou moins dans tous les courants culturels qui présupposent l'unicité de « nature » de l'homme), qui avait toutefois pour Vilici la valeur démonstrative-théorique d'un principe politique.

Si la philosophie de la praxis affirme théoriquement que toute « vérité » qu'on croit éternelle et absolue a eu des origines pratiques et a représenté une valeur « provisoire » (historicité de toute conception du monde et de la vie), il est très difficile de faire comprendre « pratiquement » qu'une telle interprétation est valable également pour la philosophie de la praxis elle-même, sans ébranler ces convictions qui sont nécessaires à l'action. C'est d'ailleurs là une difficulté qui se présente pour toute philosophie historiciste : c'est d'elle qu'abusent les polémistes à bon marché (particulièrement les catholiques) pour opposer dans le même individu le « savant » et le « démagogue », le philosophe à l'homme d'action, etc. et pour en déduire que l'historicisme conduit nécessairement au scepticisme moral et à la dépravation. C'est de cette difficulté que naissent de nombreux drames de conscience chez les petits hommes, et chez les grands, les attitudes « olympiennes » à la Wolfgang Goethe.

---

1 Lénine.

2 Il s'agit du projet de réélaboration du programme du Parti bolchevik présenté par Lénine à la VIIe Conférence du Parti en avril 1917. Le nouveau programme fut ensuite approuvé par le VIIIe Congrès du Parti en mars 1919. Le paragraphe du projet de Lénine auquel Gramsci se réfère est : « L'instruction gratuite et obligatoire, générale et polytechnique (qui donne une connaissance théorique et pratique de toutes les branches principales de la production) pour tous les jeunes gens des deux sexes jusqu'à 16 ans; un lien étroit entre l'enseignement et le travail social productif... »

Voilà pourquoi la proposition du passage du règne de la nécessité au règne de la liberté doit être analysée et élaborée avec beaucoup de finesse et de délicatesse.

Il arrive aussi, pour la même raison que la philosophie de la praxis tende à devenir une idéologie au sens défavorable du mot, c'est-à-dire un système dogmatique de vérités absolues et éternelles ; en particulier quand, - comme dans le *Manuel populaire* [1], elle est confondue avec le matérialisme vulgaire, avec la métaphysique de la « matière » qui ne peut pas ne pas être éternelle et absolue.

Il faut dire aussi que le passage de la nécessité à la liberté se fait par la société des hommes et non par la nature (encore qu'il soit susceptible d'avoir des conséquences sur l'intuition de la nature, sur les opinions scientifiques, etc.). On peut même aller jusqu'à affirmer que, tandis que tout le système de la philosophie de la praxis peut devenir caduc dans un monde unifié, de nombreuses conceptions idéalistes, ou tout au moins certains aspects leur appartenant, qui sont utopiques pendant le règne de la nécessité, pourraient devenir « vérités » après le passage, etc. On ne peut parler d' « esprit » quand la société est regroupée, sans nécessairement conclure qu'il s'agit d'...esprit de corps (chose qu'on reconnaît implicitement quand, comme le fait Gentile dans son volume sur le modernisme [2] on dit sur les traces de Schopenhauer, que la religion est la philosophie des foules, alors que la philosophie est la religion des hommes les plus choisis, c'est-à-dire des grands intellectuels), mais on pourra en parier quand aura eu lieu l'unification, etc.

(M.S. pp. 93-96 et G.q. 11, § 62, pp. 1487-1490.)
[1932-1933]

LES PARTIES CONSTITUTIVES DE LA PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS

Retour à la table des matières

Un exposé systématique de la philosophie de la praxis ne peut négliger aucune des parties constitutives de la doctrine de son fondateur. Mais en quel sens faut-il entendre cette affirmation ? L'exposé doit traiter toute la partie philosophique générale, il doit donc développer d'une manière cohérente tous les concepts généraux d'une méthodologie de l'Histoire et de la politique, et également de l'art, de l'économie, de l'éthique et doit trouver dans la construction d'ensemble, une place pour une théorie des sciences naturelles. Selon une conception très répandue, la philosophie de

1 Voir plus haut la critique du *Manuel Populaire* de Boukharine.

2 G. GENTILE *: Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia,* Bari, Laterza, 1909. *(Note de Gramsci.)*

la praxis est une pure philosophie, la science de la dialectique, et les autres parties sont l'économie et la politique, ce qui fait dire que la doctrine est formée de trois parties constitutives, qui sont en même temps le couronnement et le dépassement du degré le plus élevé auquel était arrivé, vers 1848, la science des nations les plus avancées d'Europe : la philosophie classique allemande, l'économie classique anglaise, l'activité et la science politiques françaises. Cette conception, qui est davantage une recherche générique des sources historiques qu'une classification qui naîtrait du cœur même de la doctrine, il est impossible de l'opposer comme schème définitif à tout autre organisation de la doctrine qui serait plus près de la réalité. On posera la question de savoir si la philosophie de la praxis n'est pas justement spécifiquement une théorie de l'histoire et la réponse est affirmative mais ce n'est pas pour autant qu'on peut détacher de l'histoire la politique et l'économie, même dans leurs phases spécialisées, de science et d'art de la politique, de science et de politique économiques. En d'autres termes, après s'être acquitté dans la partie philosophique générale, - qui est la philosophie de la praxis proprement dite : la science de la dialectique ou gnoséologie, dans laquelle les concepts généraux d'histoire, de politique et d'économie se nouent en une unité organique, - de la tâche principale, il est utile, dans un manuel populaire, de donner les notions générales de chaque moment ou partie constitutive, même en tant que science indépendante et distincte. Si on veut bien regarder de près, on voit que dans le Manuel populaire on fait à ces différents points une allusion, mais par hasard, et non avec un souci de cohérence, d'une manière chaotique et indistincte, parce que l'auteur est dépourvu de tout concept clair et précis de ce qu'est la philosophie de la praxis elle-même.

(M.S. 128 et G.q. 11, § 33, pp. 1447-1448.)
[1932-1933]

PHILOSOPHIE - POLITIQUE - ÉCONOMIE

Retour à la table des matières

Si ces trois activités sont les éléments constitutifs nécessaires d'une même conception du monde, il doit nécessairement exister, dans leurs principes théoriques, une convertibilité de l'une à l'autre, une traduction réciproque, chacune dans son propre langage spécifique, de chaque élément constitutif : l'un est implicitement contenu dans l'autre et tous ensemble, ils forment un cercle homogène. [1]

[1] Cf. Les notes précédentes sur les possibilités de traduction réciproque des langages scientifiques. *(Note de Gramsci.)*

De ces propositions (qui doivent être élaborées), découlent pour l'historien de la culture et des idées, quelques critères de recherche et quelques règles critiques de haute signification. Il peut arriver qu'une grande personnalité exprime sa pensée la plus féconde non dans cette partie de son œuvre, où l'on s'attendrait le plus « logiquement » à la trouver, du point de vue d'une classification extérieure, mais dans une autre partie qui à première vue, peut être jugée sans rapport profond avec l'œuvre. Un homme politique écrit un livre de philosophie : il se peut qu'il faille au contraire rechercher sa « vraie » philosophie dans ses écrits politiques. Dans toute personnalité, il y a une activité dominante et prédominante : c'est dans cette activité qu'il faut rechercher sa pensée, implicite la plupart du temps et parfois en contradiction avec la pensée exprimée *ex-professo* [1]. Il est vrai que dans un tel critère de jugement historique sont contenus bien des dangers de dilettantisme, et que dans sa mise en application, il faut prendre de grandes précautions, mais cela n'empêche pas que ce critère soit fécond de vérités.

En réalité le « philosophe » occasionnel réussit plus difficilement à faire abstraction des courants qui dominent son temps, des interprétations devenues dogmatiques d'une certaine conception du monde, etc. ; alors qu'au contraire, comme savant de la politique, il se sent libre de ces *idola* [2] du temps et du groupe, il affronte plus immédiatement et avec toute son originalité la conception même ; il pénètre dans son intimité et la développe d'une manière vitale. A ce propos, se trouve encore utile et féconde la pensée de Rosa Luxemburg sur l'impossibilité d'affronter certaines questions de la philosophie de la praxis, dans la mesure où celles-ci ne sont pas encore devenues *actuelles* pour le cours de l'histoire générale ou de celle d'un groupement social donné. A la phase économique-corporative, à la phase de lutte pour la conquête de l'hégémonie dans la société civile, à la phase de l'État, correspondent des activités intellectuelles déterminées qui ne sauraient admettre des improvisations ou des anticipations arbitraires. Au cours de la période de lutte pour l'hégémonie, c'est la science de la politique qui se développe; la phase de l'État, elle, exige que toutes les superstructures se développent, sous peine de voir l'État se dissoudre.

M.S. pp. 92-93 et G.q. 11, § 65, pp. 1492-1493.)
[1932-1933]

LE TERME DE « CATHARSIS » [3]

---

1 Exprimé par une déclaration nette et consciente.

2 Préjugés d'un groupe ou d'une époque.

3 *Catharsis* : d'un mot grec qui signifie purgation, purification.

Retour à la table des matières

On peut employer le terme de « catharsis » *pour* indiquer le passage du moment purement économique (ou égoïste-passionnel) au moment éthique-politique [1], c'est-à-dire à l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes. Cela signifie aussi le passage de l' « objectif au subjectif » ou de la « nécessité à la liberté ». La structure, de force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile à elle et le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument pour créer une nouvelle forme éthique-politique, et génératrice de nouvelles initiatives. La détermination du moment « cathartique » devient ainsi, à mon avis, le point de départ de toute la philosophie de la praxis ; le processus cathartique coïncide avec la chaîne de synthèses auxquelles a donné. lieu le développement dialectique. [2]

(M.S., p. 40 et G.q. 10-11, § 6, p. 1244.)
[1935]

---

1 *Moment éthico-politique : terminologie* dérivée du système de Croce selon qui les catégories de « logique » et d' « Éthique » sont des catégories « universelles » subsumant les catégories « particulières d'Esthétique » et d' « Économie ». Gramsci fait de temps en temps un usage instrumental de cette classification notamment pour le passage du particulier (« économique » ou « corporatif ») à l'universel (« hégémonique »); mais il faut noter que la politique joue, pour Gramsci, un rôle beaucoup plus important que pour Croce; il renverse le système des catégories crociennes selon lequel la Politique est ou bien ravalée au niveau de la passion individuelle ou bien subsumée sous la catégorie d'Éthique.

2 Rappeler les deux points entre lesquels oscille ce processus aucune société ne se propose de tâches pour la solution desquelles n'existent pas déjà ou ne sont pas sur le point de surgir les conditions nécessaires et suffisantes ; aucune société ne périt avant d'avoir exprimé tout son contenu potentiel. [Cf. Préface à *Contribution à la critique de l'économie politique,* Ed. sociales, 1957.] (Note *de Gramsci.)*

PASSAGE DU SAVOIR AU COMPRENDRE, AU SENTIR, ET VICE VERSA, DU SENTIR AU COMPRENDRE, AU SAVOIR

Retour à la table des matières

L'élément populaire « sent », mais ne comprend pas ou ne sait pas toujours; l'élément intellectuel « sait », mais ne comprend pas ou surtout ne « sent » pas toujours. Aux deux extrêmes, on trouve donc le pédant et le philistin d'une part, la passion aveugle et le sectarisme d'autre part. Non pas que le pédant ne puisse être passionné, bien au contraire ; le pédantisme passionné est aussi ridicule et dangereux que le sectarisme et la démagogie les plus effrénés. L'erreur de l'intellectuel consiste à croire qu'on peut savoir sans comprendre et surtout sans sentir et sans être passionné (non seulement du savoir en soi, mais de l'objet du savoir) c'est-à-dire à croire que l'intellectuel peut être un véritable intellectuel (et pas simplement un pédant) s'il est distinct et détaché du peuple-nation, s'il ne sent pas les passions élémentaires du peuple, les comprenant, les expliquant et les justifiant dans la situation historique déterminée, en les rattachant dialectiquement aux lois de l'histoire, à une conception du monde supérieure, élaborée suivant une méthode scientifique et cohérente, le « savoir » ; on ne fait pas de politique-histoire sans cette passion, c'est-à-dire sans cette connexion sentimentale entre intellectuels et peuple-nation. En l'absence d'un tel lien, les rapports de l'intellectuel avec le peuple-nation se réduisent à des rapports d'ordre purement bureaucratique, formel; les intellectuels deviennent une caste ou un sacerdoce (qu'on baptise centralisme organique).

Si le rapport entre intellectuels et peuple-nation, entre dirigeants et dirigés - entre gouvernants et gouvernés - est défini par une adhésion organique dans laquelle le sentiment-passion devient compréhension et par conséquent savoir (non pas mécaniquement, mais d'une manière vivante), on a alors, et seulement à cette condition, un rapport qui est de représentation et c'est alors qu'a lieu l'échange d'éléments individuels entre gouvernés et gouvernants, entre dirigés et dirigeants, c'est-à-dire que se réalise la vie d'ensemble qui seule est la force sociale; c'est alors que se crée le « bloc historique ».

De Man « étudie » les sentiments populaires, il ne tente pas de les faire siens, pour les guider et les conduire à la catharsis d'une civilisation moderne : sa position est celle du fervent de folklore qui a continuellement peur de voir la modernisation lui détruire l'objet de sa science. En revanche, il y a dans son livre le reflet pédant d'une exigence réelle : que les sentiments populaires soient connus et étudiés tels qu'ils se présentent objectivement au lieu d'être considérés comme quelque chose de négligeable et d'inerte dans le mouvement historique.

(M.S., pp. 114-115, et G.q. 11, § 67, pp. 1505-1506.)

[1932-1933]

PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS ET RÉFORME INTELLECTUELLE ET MORALE

Retour à la table des matières

La philosophie de la praxis a été un moment de la culture moderne ; dans une certaine mesure, elle en a déterminé et fécondé quelques courants. L'étude de ce fait, très important et significatif, a été négligé ou est franchement ignoré par ceux qu'on est convenu d'appeler les orthodoxes et pour la raison suivante : à savoir que la combinaison la plus digne d'intérêt a eu lieu entre la philosophie de Il praxis et diverses tendances idéalistes, ce qui, aux orthodoxes en question, liés essentiellement au courant de culture particulier du dernier quart du siècle passé (positivisme, scientisme) a semblé un contresens sinon une astuce de charlatan (il y a toutefois dans l'essai de Plékhanov sur les *Problèmes fondamen*taux quelques allusions à ce fait, mais le problème n'est qu'effleuré et sans aucune tentative d'explication critique). Aussi semble-t-il nécessaire de redonner toute sa valeur à la manière dont Antonio Labriola tenta de poser le problème.

Il est arrivé ceci : la philosophie de la praxis a subi réellement une double révision, c'est-à-dire qu'elle a été l'objet d'une double combinaison philosophique. D'une part, certains de ses éléments, d'une manière explicite ou implicite, ont été absorbés et incorporés par certains courants idéalistes (il suffit de citer Croce, Gentile, Sorel, Bergson lui-même, le pragmatisme) ; de l'autre, les « orthodoxes », préoccupés de trouver une philosophie qui fût, selon leur point de vue très étroit, plus compréhensive qu'une « simple interprétation de l'histoire », ont cru être orthodoxes, en l'identifiant fondamentalement au matérialisme traditionnel. Un autre courant est revenu au kantisme (et on peut citer, en dehors de Max Adler, viennois, les deux professeurs italiens Alfredo Poggi et Aldechi Baratono). En général, on peut observer que les courants qui ont tenté des combinaisons de la philosophie de la praxis avec des tendances idéalistes sont en très grande partie composés d'intellectuels « purs », alors que le courant qui a constitué l'orthodoxie était composé de personnalités intellectuelles qui se consacraient plus nettement à l'activité pratique et étaient, par conséquent, davantage liées (par des liens plus ou moins intrinsèques) aux grandes masses populaires (ce qui n'a d'ailleurs pas empêché la majeure partie d'entre eux de faire des culbutes d'une importance historique-politique non négligeable).

Cette distinction a une grande portée. Les intellectuels « purs », comme élaborateurs des plus larges idéologies des classes dominantes, comme leaders des groupes intellectuels de leur pays, devaient nécessairement se servir au moins de certains éléments de la philosophie de la praxis, pour fortifier leurs conceptions et modérer

l'envahissant philosophisme spéculatif par le réalisme historiciste de la nouvelle théorie, pour doter de nouvelles armes l'arsenal du groupe social auquel ils étaient liés. D'autre part, la tendance orthodoxe se trouvait lutter avec l'idéologie la plus répandue dans les masses populaires, la transcendance religieuse, et s'imaginait que pour la surmonter, il suffisait du plus fruste, du plus banal matérialisme qui était lui aussi une stratification non négligeable du sens commun, maintenue vivante plus qu'on ne le croyait, plus qu'on ne le croit, par la religion elle-même qui a dans le peuple son expression triviale et basse, fondée sur la superstition et la sorcellerie, où la matière a un rôle qui n'est pas mince.

Labriola se distingue des uns et des autres par son affirmation (pas toujours sûre, à vrai dire) que la philosophie de la praxis est une philosophie indépendante et originale qui porte en elle les éléments d'un développement ultérieur, lui permettant de devenir, d'interprétation de l'histoire, philosophie générale. C'est précisément dans ce sens qu'il faut travailler, en développant la position de Labriola, dont les livres de Rodolfo Mondolfo ne semblent pas (tout au moins par le souvenir que j'en ai) un développement cohérent.

Pourquoi la philosophie de la praxis a-t-elle eu ce destin de servir à former des combinaisons, fondant ses éléments principaux soit avec l'idéalisme, soit avec le matérialisme philosophique ? Le travail de recherche est forcément complexe et délicat : il demande beaucoup de finesse dans l'analyse et une grande sobriété intellectuelle. Car il est très facile de se laisser prendre par les ressemblances extérieures et de ne pas voir les ressemblances cachées et les liens nécessaires mais camouflés. L'identification des concepts que la philosophie de la praxis a « cédé » aux philosophies traditionnelles, grâce à quoi ces dernières ont retrouvé pour un temps un air de jeunesse, doit être faite avec une grande prudence critique, et signifie ni plus ni moins que faire l'histoire de la culture moderne postérieure à l'activité des fondateurs de la philosophie de la praxis. (...)

La philosophie de la praxis avait deux tâches : combattre les idéologies modernes dans leur forme la plus raffinée, afin de pouvoir constituer son propre groupe d'intellectuels indépendants, et éduquer les masses populaires, dont la culture était médiévale. Cette seconde tâche, qui était fondamentale, étant donné le caractère de la nouvelle philosophie, a absorbé toutes ses forces, non seulement quantitativement mais aussi qualitativement; pour des raisons « didactiques », la nouvelle philosophie, en se combinant s'est changée en une forme de culture qui était un peu supérieure à la culture populaire moyenne (laquelle était très basse), mais absolument inadéquate pour combattre les idéologies des classes cultivées, alors que la nouvelle philosophie était précisément née pour dépasser la plus haute manifestation culturelle du temps, la philosophie classique allemande, et pour susciter un groupe d'intellectuels appartenant en propre au nouveau groupe social auquel appartenait la conception du monde. D'autre part la culture moderne, idéaliste en particulier, ne réussit pas à élaborer une culture populaire, elle ne réussit pas à donner un contenu moral et scientifique à ses propres programmes scolaires, qui restent des schèmes abstraits et théoriques ; elle

reste la culture d'une aristocratie intellectuelle restreinte, qui parfois a prise sur la jeunesse, dans la seule mesure où elle devient politique immédiate et occasionnelle. (...)

La philosophie de la praxis présuppose tout ce passé culturel, la Renaissance et la Réforme, la philosophie allemande et la Révolution française, le calvinisme et l'économie classique anglaise, le libéralisme laïc et l'historicisme qui est à la base de toute la conception moderne de la vie. La philosophie de la praxis est le couronnement de tout ce mouvement de réforme intellectuelle et morale, dialectisé dans l'opposition culture populaire et haute culture. Elle correspond à une synthèse. Réforme protestante plus Révolution française : c'est une philosophie qui est aussi une politique et une politique qui est aussi une philosophie. Elle en est aujourd'hui encore à sa phase populaire : susciter un groupe d'intellectuels indépendants n'est pas chose facile, et exige un long processus, avec des actions et des réactions, des adhésions et des dissolutions et de nouvelles formations très nombreuses et complexes. Elle est la conception d'un groupe social subalterne, sans initiative historique, qui s'élargit continuellement, mais non organiquement, et sans pouvoir dépasser un certain niveau qualitatif qui est toujours en deçà de la possession de l'État, de l'exercice réel de l'hégémonie sur la société tout entière, lequel seul permet un certain équilibre organique dans le développement du groupe intellectuel. La philosophie de la praxis est devenue elle aussi « préjugé » et « superstition » : telle qu'elle est, elle représente l'aspect populaire de l'historicisme moderne, mais elle contient en elle un principe de dépassement de cet historicisme. Dans l'histoire de la culture, qui est beaucoup plus large que l'histoire de la philosophie, chaque fois que la culture populaire a affleuré, parce qu'on traversait une phase de bouleversement et que de la gangue populaire on sélectionnait le métal d'une nouvelle classe, on a eu une floraison de « matérialisme » ; en revanche, au même moment, les classes traditionnelles s'agrippaient au spiritualisme. Hegel, à cheval sur la Révolution française et sur la Restauration, a uni dialectiquement les deux moments de la pensée, matérialisme et spiritualisme, mais la synthèse fut « un homme qui marche sur la tête ». Les continuateurs d'Hegel ont détruit cette unité et on en est revenu aux systèmes matérialistes d'une part, aux systèmes spiritualistes d'autre part. La philosophie de la praxis a revécu dans son fondateur toute cette expérience, Hegel, Feuerbach, matérialisme français, pour reconstruire la synthèse de l'unité dialectique : « L'homme qui marche sur ses jambes ». Le déchirement qui avait eu lieu pour l'hégélianisme s'est répété pour la philosophie de la praxis, c'est-à-dire que de l'unité dialectique on est revenu d'une part au matérialisme philosophie, alors que de l'autre la haute culture idéaliste moderne a cherché à incorporer les éléments de la philosophie de la praxis qui lui étaient indispensables pour trouver quelque nouvel élixir.

« Politiquement » la conception matérialiste est proche du peuple, du sens commun ; elle est étroitement liée à bon nombre de croyances et de préjugés, à presque toutes les superstitions populaires (sorcellerie, esprits, etc.) C'est ce qu'on voit dans le catholicisme populaire et particulièrement dans l'orthodoxie byzantine. La religion

populaire est grossièrement matérialiste, toutefois la religion officielle des intellectuels cherche à empêcher que se forment deux religions distinctes, deux couches séparées, afin de ne pas se détacher des masses, pour ne pas se présenter officiellement telle qu'elle est en réalité, une idéologie de groupes restreints. Mais de ce point de vue, il ne faut pas risquer une confusion entre l'attitude de la philosophie de la praxis et celle du catholicisme. Alors que la première maintient un contact dynamique avec les nouvelles couches des masses et tend à les élever à une vie culturelle supérieure, le second tend à maintenir un contact purement mécanique, une unité extérieure fondée surtout sur la liturgie et sur le culte qui frappent davantage les foules par leur aspect spectaculaire. Bien des tentatives hérétiques furent des manifestations de forces populaires visant à réformer l'Église et à la rapprocher du peuple, en élevant le peuple. L'Église a souvent réagi avec une grande violence, elle a créé la Compagnie de Jésus, elle s'est cuirassée des décisions du Concile de Trente, bien qu'elle ait organisé un merveilleux mécanisme de sélection « démocratique » de ses intellectuels, mais en tant qu'individus isolés, non comme expression représentative de groupes populaires. (...)

Quelque chose d'analogue est arrivé jusqu'ici à la philosophie de la praxis; les grands intellectuels qui s'étaient formés sur son terrain, en dehors du fait qu'ils étaient peu nombreux, n'étaient pas liés au peuple, ne sortirent pas du peuple, mais furent l'expression de classes intermédiaires traditionnelles, auxquelles ils revinrent dans les grands « tournants » de l'Histoire ; d'autres restèrent, mais pour soumettre la nouvelle conception à une révision systématique, et non pour en assurer le développement autonome. L'affirmation que la philosophie de la praxis est une conception nouvelle, indépendante, originale, tout en étant un moment du développement historique mondial, est l'affirmation de l'indépendance et de l'originalité d'une nouvelle culture en incubation, qui se développera avec le développement des rapports sociaux. Ce qui tour à tour existe c'est une combinaison variable d'ancien et de nouveau, un équilibre momentané des rapports culturels correspondant à l'équilibre des rapports sociaux. Ce n'est qu'après la création de l'État, que le problème culturel s'impose dans toute sa complexité et qu'il tend vers une solution cohérente. Dans tous les cas, l'attitude qui précède la formation de l'État est nécessairement critique polémique et ne peut jamais être dogmatique, elle doit être une attitude romantique, mais d'un romantisme qui aspire consciemment à son classicisme composé.

(M.S. pp. 81-89 et G.q. 16, § 9, pp. 1854-1864.)
[1933]

TROISIÈME PARTIE

LES CAHIERS DE LA PRISON LA CONSTRUCTION DE L'HÉGÉMONIE Politique-culture-économie

Retour à la table des matières

Troisième partie

I.

La question des intellectuels, l'hégémonie, la politique (cahier 12)

1. La formation des intellectuels

Retour à la table des matières

Les intellectuels constituent-ils un groupe social autonome et indépendant, ou bien chaque groupe social a-t-il sa propre catégorie spécialisée d'intellectuels ? Le problème est complexe, étant donné les formes diverses qu'a prises jusqu'ici le processus historique réel de la formation des différentes catégories d'intellectuels.

Les plus importantes de ces formes sont au nombre de deux : 1. Chaque groupe social, naissant sur le terrain originel d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, crée en même temps que lui, organiquement, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui donnent son homogénéité et la conscience de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais aussi dans le domaine politique et social : le chef d'entreprise capitaliste crée avec lui le technicien de l'industrie, le savant de l'économie politique, l'organisateur d'une nouvelle culture, d'un nouveau droit, etc. Il faut remarquer que le chef d'entreprise représente une élaboration sociale supérieure, déjà caractérisée par une certaine capacité de direction et de technique (c'est-à-dire une capacité intellectuelle) : il doit avoir une certaine capacité technique, en dehors de la sphère bien délimitée de son activité et de son

initiative, au moins dans les autres domaines les plus proches de la production économique (il doit être un organisateur de masses d'hommes; il doit organiser la « confiance » que les épargnants ont dans son entreprise, les acheteurs dans sa marchandise, etc.).

Sinon tous les chefs d'entreprise, du moins une élite d'entre eux doivent être capables d'être des organisateurs de la société en général, dans l'ensemble de l'organisme complexe de ses services, jusqu'à l'organisme d'État, car il leur est nécessaire de créer les conditions les plus favorables à l'expansion de leur propre classe - ou bien ils doivent du moins posséder la capacité de choisir leurs « commis » (employés spécialisés) auxquels ils pourront confier cette activité organisatrice des rapports généraux de l'entreprise avec l'extérieur. On peut observer que les intellectuels « organiques » que chaque nouvelle classe crée avec elle et qu'elle élabore au cours de son développement progressif, sont la plupart du temps des « spécialisations » de certains aspects partiels de l'activité primitive du nouveau type social auquel la nouvelle classe a donné naissance.

Les seigneurs de l'époque féodale eux aussi étaient les détenteurs d'une certaine capacité technique, dans le domaine militaire, et c'est justement à partir du moment où l'aristocratie perd le monopole de la compétence technico-militaire, que commence la crise du féodalisme. Mais la formation des intellectuels dans le monde féodal et dans le monde classique précédent est un problème qu'il faut examiner à part : cette formation, cette élaboration suivent des voies et prennent des formes qu'il faut étudier de façon concrète. Ainsi l'on peut remarquer que la masse des paysans, bien qu'elle exerce une fonction essentielle dans le monde de la production, ne crée pas des intellectuels qui lui soient propres, « organiques », et n' « assimile » aucune couche d'intellectuels « traditionnels », bien que d'autres groupes, sociaux tirent un grand nombre de leurs intellectuels de la masse paysanne, et qu'une grande partie des intellectuels traditionnels soient d'origine paysanne.

2. Mais chaque groupe social « essentiel », au moment où il émerge à la surface de l'histoire, venant de la précédente structure économique dont il exprime un de ses développements, a trouvé, du moins dans l'Histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à ce jour, des catégories d'intellectuels qui existaient avant lui et qui, de plus, apparaissaient comme les représentants d'une continuité historique que n'avaient même pas interrompue les changements les plus compliqués et les plus radicaux des formes sociales et politiques.

La plus typique de ces catégories intellectuelles est celle des ecclésiastiques, qui monopolisèrent pendant longtemps (tout au long d'une phase historique qui est même caractérisée en partie par ce monopole) certains services importants : l'idéologie religieuse, c'est-à-dire la philosophie et la science de l'époque, avec l'école, l'instruction, la morale, la justice, la bienfaisance, l'assistance, etc. La catégorie des ecclésiastiques peut être considérée comme la catégorie intellectuelle organiquement liée à l'aristocratie foncière : elle était assimilée juridiquement à l'aristocratie, avec laquelle

elle partageait l'exercice de la propriété féodale de la terre et l'usage des privilèges d'État liés à la propriété. Mais ce monopole des superstructures de la part des ecclésiastiques n'a pas été exercé sans luttes et sans restrictions, aussi a-t-on vu naître, sous diverses formes (à rechercher et étudier de façon concrète) d'autres catégories, favorisées et développées par le renforcement du pouvoir central du monarque, jusqu'à l'absolutisme. Ainsi s'est formée peu à peu l'aristocratie de robe, avec ses privilèges particuliers, une couche d'administrateurs, etc., savants, théoriciens, philosophes non ecclésiastiques, etc.

Comme ces diverses catégories d'intellectuels traditionnels éprouvent, avec un « esprit de corps » le sentiment de leur continuité historique ininterrompue et de leur qualification, ils se situent eux-mêmes comme ,autonomes et indépendants du groupe social dominant. Cette auto-position n'est pas sans conséquences de grande portée dans le domaine idéologique et politique : toute la philosophie idéaliste peut se rattacher facilement à cette position prise par le complexe social des intellectuels et l'on peut définir l'expression de cette utopie sociale qui fait que les intellectuels se croient « indépendants », autonomes, dotés de caractères qui leur sont propres, etc.

Il faut noter cependant que si le Pape et la haute hiérarchie de l'Église se croient davantage liés au Christ et aux apôtres que ne le sont les sénateurs Agnelli et Benni, il n'en est pas de même pour Gentile et pour Croce; par exemple : Croce particulièrement, se sent fortement lié à Aristote et à Platon, mais il ne se cache pas, par contre, d'être lié aux sénateurs Agnelli et Benni, et c'est précisément là qu'il faut chercher le caractère le plus important de la philosophie de Croce.

Quelles sont les limites « maxima » pour l'acception du terme d' « intellectuel » ? Peut-on trouver un critère unitaire pour caractériser également toutes les activités intellectuelles, diverses et disparates, et en même temps pour distinguer celles-ci, et de façon essentielle, des autres groupements sociaux ? L'erreur de méthode la plus répandue me paraît être d'avoir recherché ce critère de distinction dans ce qui est intrinsèque aux activités intellectuelles et non pas dans l'ensemble du système de rapports dans lequel ces activités (et par conséquent les groupes qui les personnifient) viennent à se trouver au sein du complexe général des rapports sociaux. En réalité l'ouvrier ou le prolétaire, par exemple, n'est pas spécifiquement caractérisé par son travail manuel ou à caractère instrumental mais par ce travail effectué dans des conditions déterminées et dans des rapports sociaux déterminés (sans compter qu'il n'existe pas de travail purement physique, et que l'expression elle-même de Taylor de « gorille *apprivoisé » est* une métaphore pour indiquer une limite dans une certaine direction : dans n'importe quel travail physique, même le plus mécanique et le plus dégradé, il existe un minimum de qualification technique, c'est-à-dire un minimum d'activité intellectuelle créatrice). Et l'on a déjà observé que le chef d'entreprise, de par sa fonction elle-même, doit posséder, en une certaine mesure, un certain nombre de qualifications de caractère intellectuel, bien que son personnage social ne soit pas déterminé par elles, mais par les rapports sociaux généraux qui caractérisent précisément la position du patron dans l'industrie.

C'est pourquoi l'on pourrait dire que tous les hommes sont des intellectuels ; mais tous les hommes n'exercent pas dans la société la fonction d'intellectuel,

Lorsque l'on distingue intellectuels et non-intellectuels, on ne se réfère en réalité qu'à la fonction sociale immédiate de la catégorie professionnelle des intellectuels, c'est-à-dire que l'on tient compte de la direction dans laquelle s'exerce le poids le plus fort de l'activité professionnelle spécifique : dans l'élaboration intellectuelle ou dans l'effort musculaire et nerveux. Cela signifie que, si l'on peut parler d'intellectuels, on ne peut pas parler de non-intellectuels, car les non-intellectuels n'existent pas. Mais le rapport lui-même entre l'effort d'élaboration intellectuel-cérébral et l'effort musculaire-nerveux n'est pas toujours égal, aussi a-t-on divers degrés de l'activité intellectuelle spécifique. Il n'existe pas d'activité humaine dont on puisse exclure toute intervention intellectuelle, on ne peut séparer *l'homo faber* de l'homo *sapiens*. Chaque homme, enfin, en dehors de sa profession, exerce une quelconque activité intellectuelle, il est un « philosophe », un artiste, un homme de goût, il participe à une conception du monde, il a une ligne de conduite morale consciente, donc il contribue à soutenir ou à modifier une conception du monde, c'est-à-dire à faire naître de nouveaux modes de penser.

Le problème de la création d'une nouvelle couche d'intellectuels consiste donc à développer de façon critique l'activité intellectuelle qui existe chez chacun à un certain degré de développement, en modifiant son rapport avec l'effort musculaire-nerveux en vue d'un nouvel équilibre, et en obtenant que l'effort musculaire-nerveux lui-même, en tant qu'élément d'une activité pratique générale qui renouvelle perpétuellement le monde physique et social, devienne le fondement d'une nouvelle et totale conception du monde. Le type traditionnel, le type de l'intellectuel est fourni par l'homme de lettres, le philosophe,l'artiste. Aussi les journalistes, qui se considèrent comme des hommes de lettres, des philosophes, des artistes, pensent aussi qu'ils sont les « vrais » intellectuels. Dans le monde moderne, l'éducation technique, étroitement liée au travail industriel même le plus primitif et le plus déprécié, doit former la base du nouveau type d'intellectuel.

C'est sur cette base qu'a travaillé *L'Ordine nuovo,* hebdomadaire pour développer certaines formes du nouvel intellectualisme et pour établir les nouvelles façons de le concevoir, et ce n'a pas été une des moindres raisons de son succès, parce qu'une telle façon de poser le problème correspondait à des aspirations latentes et était conforme au développement des formes réelles de la vie. La façon d'être du nouvel intellectuel ne peut plus consister dans l'éloquence, agent moteur extérieur et momentané des sentiments et des passions, mais dans le fait qu'il se mêle activement à la vie pratique, comme constructeur, organisateur, « persuadeur permanent » parce qu'il n'est plus un simple orateur - et qu'il est toutefois supérieur à l'esprit mathématique abstrait; de la technique-travail il parvient à la technique-science et à la conception humaniste historique, sans laquelle on reste un « spécialiste » et l'on ne devient pas un « dirigeant » (spécialiste + politique).

Ainsi se forment historiquement des catégories spécialisées par l'exercice de la fonction intellectuelle, elles se forment en connexion avec tous les groupes sociaux, mais spécialement avec les groupes sociaux les plus importants et subissent une élaboration plus étendue et plus complexe en étroit rapport avec le groupe social dominant. Un des traits caractéristiques les plus importants de chaque groupe qui cherche à atteindre le pouvoir est la lutte qu'il mène pour assimiler et conquérir « idéologiquement » les intellectuels traditionnels, assimilation et conquête qui sont d'autant plus rapides et efficaces que ce groupe donné élabore davantage, en même temps, ses intellectuels organiques.

L'énorme développement qu'ont pris l'activité et il organisation scolaires (au sens large) dans les sociétés surgies du monde médiéval, montre quelle importance ont prise, dans le monde moderne, les catégories et les fonctions intellectuelles : de même que l'on a cherché à approfondir et à élargir l' « intellectualité » de chaque individu, on a aussi cherché à multiplier les spécialisations et à les affiner. Cela apparaît dans les organismes scolaires de divers degrés, jusqu'à ceux qui sont destinés à promouvoir ce qu'on appelle la « haute culture », dans tous les domaines de la science et de la technique.

L'école est l'instrument qui sert à former les intellectuels à différents degrés. La complexité de la fonction intellectuelle dans les divers États peut se mesurer objectivement à la quantité d'écoles spécialisées qu'ils possèdent, et à leur hiérarchisation : plus l' « aire » scolaire est étendue, plus les « degrés » « verticaux » de l'école sont nombreux, et plus le monde culturel, la civilisation des divers États est complexe. On peut trouver un terme de comparaison dans la sphère de la technique industrielle : l'industrialisation d'un pays se mesure à son équipement dans le domaine de la construction des machines qui servent elles-mêmes à construire d'autres machines, et dans celui de la fabrication d'instruments toujours plus précis pour construire des machines et des instruments pour construire ces machines, etc. Le pays qui est le mieux équipé. Pour fabriquer des instruments pour les laboratoires des savants, et des instruments pour vérifier ces instruments, peut être considéré comme ayant l'organisation la plus complexe dans le domaine technico-industriel, comme étant le plus civilisé, etc. Il en est de même dans la préparation des intellectuels et dans les écoles consacrées à cette préparation; on peut assimiler les écoles à des instituts de haute culture. Même dans ce domaine, or ne peut isoler la quantité de la qualité. A la spécialisation technico-culturelle la plus raffinée ne peut pas ne pas correspondre la plus grande extension possible de l'instruction primaire et la plus grande sollicitude pour ouvrir les degrés intermédiaires au plus grand nombre. Naturellement cette nécessité de créer la plus large base possible pour sélectionner et former les plus hautes qualifications intellectuelles - c'est-à-dire pour donner à la culture et à la technique supérieures une structure démocratique - n'est pas sans inconvénient : on crée ainsi la possibilité de vastes crises de chômage dans les couches intellectuelles moyennes, comme cela se produit en fait dans toutes les sociétés modernes.

Il faut remarquer que, dans la réalité concrète, la formation de couches intellectuelles ne se produit pas sur un terrain démocratique abstrait, mais selon des processus historiques traditionnels très concrets, Il s'est formé des couches sociales qui, traditionnellement, « produisent » des intellectuels et ce sont ces mêmes couches qui d'habitude se sont spécialisées dans « l'épargne », c'est-à-dire la petite et moyenne bourgeoisie terrienne et certaines couches de la petite et moyenne bourgeoisie des villes. La distribution différente des divers types d'écoles (classiques et professionnelles) sur le territoire « économique », et les aspirations différentes des diverses catégories de ces couches sociales déterminent la production des diverses branches de spécialisation intellectuelle, ou leur donnent leur forme. Ainsi en Italie la bourgeoisie rurale produit surtout des fonctionnaires d'État et des gens de professions libérales, tandis que la bourgeoisie citadine produit des techniciens pour l'industrie : c'est pourquoi l'Italie septentrionale produit surtout des techniciens alors que Italie méridionale alimente plus spécialement les corps des fonctionnaires et des professions libérales.

Le rapport entre les intellectuels et le monde de la production n'est pas immédiat, comme cela se produit pour les groupes sociaux fondamentaux, mais il est « médiat », à des degrés divers, par l'intermédiaire de toute la trame sociale, du complexe des superstructures, dont précisément les intellectuels sont les « fonctionnaires ». On pourrait mesurer le caractère « organique » des diverses couches d'intellectuels, leur liaison plus ou moins étroite avec un groupe social fondamental en établissant une échelle des fonctions et des superstructures de bas en haut (à partir de la base structurelle). On peut, pour le moment, établir deux grands « étages » dans les superstructures, celui que l'on peut appeler l'étage de la « société civile », c'est-à-dire de l'ensemble des organismes vulgairement dits « privés », et celui de la « société politique » ou de l'État ; ils correspondent à la fonction d' « hégémonie » que le groupe dominant exerce sur toute la société, et à la fonction de « domination directe » ou de commandement qui s'exprime dans l'État et dans le gouvernement « juridique ». Ce sont là précisément des fonctions d'organisation et de connexion. Les intellectuels sont les «commis» du groupe dominant pour l'exercice des fonctions subalternes de l'hégémonie sociale et du gouvernement politique, c'est-à-dire : 1. de l'accord « spontané » donné par les grandes masses de la population à l'orientation imprimée à la vie sociale par le groupe fondamental dominant, accord qui naît « historiquement » du prestige qu'a le groupe dominant (et de la confiance qu'il inspire) du fait de sa fonction dans le monde de la production; 2. de l'appareil de coercition d'État qui assure « légalement » la discipline des groupes qui refusent leur « accord » tant actif que passif; mais cet appareil est constitué pour l'ensemble de la société en prévision des moments de crise dans le commandement et dans la direction, lorsque l'accord spontané vient à faire défaut.

Cette façon de poser le problème a pour résultat une très grande extension du concept d'intellectuel, mais c'est la seule grande façon d'arriver à une approximation concrète de la réalité. Cette façon de poser le problème se heurte à des idées préconçues de caste : il est vrai que la fonction organisatrice de l'hégémonie sociale et de la

domination d'État donne lieu à une certaine division du travail et par conséquent à toute une échelle de qualifications dont certaines ne remplissent plus aucun rôle de direction et d'organisation : dans l'appareil de direction sociale et gouvernementale il existe toute une série d'emplois de caractère manuel et instrumental (fonction de pure exécution et non d'initiative, d'agents et non d'officiers ou de fonctionnaires). Mais il faut évidemment faire cette distinction, comme il faudra en faire d'autres. En effet, même du point de vue intrinsèque, il faut distinguer dans l'activité intellectuelle différents degrés qui, à certains moments d'opposition extrême, donnent une véritable différence qualitative : à l'échelon Ie plus élevé il faudra placer les créateurs des diverses sciences, de la philosophie, de l'art, etc. ; au plus bas, les plus humbles « administrateurs » et divulgateurs de la richesse intellectuelle déjà existante, traditionnelle, accumulée.

Dans le monde moderne, la catégorie des intellectuels, ainsi entendue, s'est développée d'une façon prodigieuse. Le système social démocratique bureaucratique a créé des masses imposantes, pas toutes justifiées par les nécessités sociales de la -production, même si elles sont justifiées par les nécessités politiques du groupe fondamental dominant. D'où la conception de Loria du « travailleur » improductif (mais improductif par référence à qui et à quel mode de production ?) qui pourrait se justifier si l'on tient compte que ces masses exploitent leur situation pour se faire attribuer des portions énormes du revenu national. La formation de masse a standardisé des individus, tant dans leur qualification individuelle que dans leur psychologie, en déterminant l'apparition des mêmes phénomènes que dans toutes les masses standardisées : concurrence qui crée la nécessité d'organisations professionnelles de défense, chômage, surproduction de diplômés, émigration, etc.

(Int., pp. 3-10 et G.q., § 1, pp. 1513-1520).
[1930-1932]

2. Position différente des intellectuels de type urbain et de type rural

Retour à la table des matières

Les intellectuels de type urbain se sont développés en même temps que l'industrie et sont liés à sa fortune. Leur fonction peut être comparée à celle des officiers subalternes dans l'armée : ils n'ont aucune initiative autonome pour élaborer les plans de

construction ; ils mettent en rapport, en l'articulant, la masse instrumentale [1] avec le chef d'entreprise, ils élaborent l'exécution immédiate du plan de production établi par l'état-major de l'industrie, en contrôlant les phases élémentaires de travail. [2] De façon générale les intellectuels urbains sont très standardisés ; les plus élevés d'entre eux se confondent toujours davantage avec le véritable état-major industriel.

Les intellectuels de type rural sont en grande partie « traditionnels » c'est-à-dire liés à la masse sociale paysanne et petite-bourgeoise des villes (surtout des centres mineurs) qui n'a pas encore été transformée et mise en mouvement par le système capitaliste : ce type d'intellectuel met en contact la masse paysanne avec l'administration centrale ou locale (avocats, notaires, etc.) et, par là même elle remplit une fonction politico-sociale importante, car il est difficile de séparer la médiation professionnelle et la médiation politique. En outre : dans la campagne l'intellectuel (prêtre, avocat, instituteur, notaire, médecin, etc.) a un niveau de vie moyen qui est supérieur à celui du paysans moyen, ou du moins différent, aussi représente-t-il pour ce dernier un modèle social dans son aspiration à sortir de sa condition et à l'améliorer. Le paysan pense toujours qu'au moins un de ses fils pourrait devenir un intellectuel (surtout un prêtre), c'est-à-dire devenir un « monsieur », élevant ainsi le rang social de la famille et facilitant sa vie économique par les contacts qu'il ne manquera pas d'avoir avec les autres « messieurs ». L'attitude du paysan à l'égard de l'intellectuel présente un double aspect et paraît contradictoire : il admire la position sociale de l'intellectuel et, de façon générale, de l'employé d'État, mais fait parfois semblant de la mépriser, autrement dit son admiration est instinctivement pétrie d'éléments d'envie et de rage passionnée. On ne comprend rien à la vie collective des paysans, ni aux germes et aux ferments qui s'y trouvent si l'on ne prend pas en considération, si l'on n'étudie pas de façon concrète, si l'on n'approfondit pas cette subordination effective du paysan aux intellectuels; chaque développement organique des masses paysannes, jusqu'à un certain point, est lié aux mouvements des intellectuels et en dépend.

Le cas est différent pour les intellectuels urbains : les techniciens d'usine n'exercent aucune fonction politique sur leurs masses instrumentales, ou du moins est-ce là une phase déjà dépassée ; parfois c'est juste le contraire qui se produit : les masses instrumentales, du moins par l'intermédiaire de leurs intellectuels organiques, exercent une influence politique sur les techniciens.

Le point central du problème demeure la distinction entre intellectuels en tant que catégorie organique de chaque groupe social fondamental et intellectuels en tant que

---

1 La masse instrumentale (massa strumentale), c'est-à-dire les ouvriers.

2 L'observation de Gramsci, valable en général et, de façon plus particulière pour l'époque à laquelle il écrivait, peut être aujourd'hui complétée. De nouvelles fonctions, non plus seulement d'ordre technique, mais en vue d'organiser l'accord des ouvriers avec la direction de l'entreprise, ont été attribuées, à la suite de l'exemple des États-Unis, aux techniciens d'usine (pour augmenter la productivité et par conséquent, en régime capitaliste, le profit). On peut donc aujourd'hui déterminer une influence politique directe de ces techniciens sur les ouvriers.

catégorie traditionnelle ; distinction qui fait naître toute une série de problèmes et de recherches théoriques possibles.

Le problème le plus intéressant est celui qui concerne, si on le considère de ce point de vue, le parti politique, ses origines réelles, ses développements, ses formes. Que devient le parti politique par rapport au problème des intellectuels? Il faut établir certaines distinctions : 1. pour certains groupes sociaux le parti politique n'est rien d'autre que leur propre façon de former leur catégorie organique d'intellectuels (lesquels se forment ainsi, nécessairement, étant donné les caractères généraux et les conditions de formation, de vie et de développement d'un groupe social donné) directement dans le domaine politique et philosophique et non pas dans le domaine de la technique productive [1]; 2. le parti politique, pour tous les groupes, est précisément le mécanisme qui, dans la société « civile », remplit la même fonction que, d'une façon plus large et plus synthétique, remplit l'État dans la société politique, c'est-à-dire qu'il fait la soudure entre les intellectuels organiques d'un groupe donné, le groupe dominant, et les intellectuels traditionnels ; et cette fonction, le parti l'accomplit précisément sous la dépendance de sa fonction fondamentale qui est d'élaborer ses propres composants, éléments d'un groupe social qui est né et qui s'est développé comme « économique », jusqu'à en faire des intellectuels politiques qualifiés, des dirigeants, des organisateurs de toutes les activités et de toutes les fonctions inhérentes au développement organique d'une société intégrale civile et politique. Et l'on peut même dire que le parti politique, dans son milieu, remplit sa fonction de façon beaucoup plus complète et organique que ne la remplit l'État dans un milieu plus vaste : un intellectuel qui entre dans le parti politique d'un groupe social déterminé, se confond avec les intellectuels organiques de ce groupe, se lie étroitement à ce groupe, alors que, lorsqu'il participe à la vie de l'État, cela ne se produit que de façon médiocre et quelquefois pas du tout. Et même, il arrive que de nombreux intellectuels pensent être eux-mêmes l'État : croyance qui, étant donné la masse imposante de cette catégorie, a parfois des conséquences importantes et apporte de déplaisantes complications dans le groupe économique fondamental qui est *réellement* l'État. [2]

Que tous les membres d'un parti politique doivent être considérés comme des intellectuels, voilà une affirmation qui peut prêter à des plaisanteries et à des caricatures : pourtant, à la réflexion, il n'y a rien de plus exact. Il faudra distinguer des degrés, un parti pourra avoir une plus grande extension dans son degré le plus bas ou dans son degré le plus haut, ce n'est pas cela l'important : ce qui importe, c'est sa fonction de direction et d'organisation, donc sa fonction éducative, donc sa fonction

---

[1] Dans le domaine de la technique de la production se forment des couches que l'on peut considérer comme correspondant aux « gradés » (sous-officiers) dans l'armée, c'est-à-dire les ouvriers qualifiés et les ouvriers spécialisés, en ville, et, de façon plus complexe, les métayers et les fermiers à la campagne, car ces derniers correspondent en général au type de l'artisan, qui est l'ouvrier qualifié d'une économie médiévale. (Note de Gramsci.)

[2] Gramsci fait ici allusion aux contradictions qui peuvent surgir parfois entre certains hommes politiques qui dirigent officiellement l'État et les forces économiques dont ils sont en réalité les agents, ou, comme le dit souvent Gramsci, les « commis ».

intellectuelle. Un commerçant n'entre pas dans un parti politique pour faire du commerce, ni un industriel pour produire davantage et à des prix de revient plus bas, ni un paysan pour apprendre de nouvelles méthodes de culture, même si, sous certains aspects, ces exigences du commerçant, de l'industriel ou du paysan peuvent trouver une satisfaction dans le parti politique. [1] Dans ce but, à l'intérieur de ces limites, il existe le syndicat professionnel, au sein duquel l'activité économique-corporative du commerçant, de l'industriel, du paysan trouve son cadre le plus approprié. Dans le parti politique les éléments d'un groupe social économique dépassent ce moment de leur développement historique et deviennent des agents d'une activité générale, de caractère national et international. Cette fonction du parti politique devrait apparaître beaucoup plus clairement à partir d'une analyse historique concrète qui montrerait de quelle façon se sont développées les catégories organiques d'intellectuels et les catégories d'intellectuels traditionnels, tant sur le terrain des diverses histoires nationales que sur celui du développement des différents groupes sociaux les plus importants dans le cadre des diverses nations, et spécialement des groupes dont l'activité économique a été surtout instrumentale.

La formation des intellectuels traditionnels est le problème historique le plus intéressant. Il est certainement lié à l'esclavage dans l'antiquité classique et à la position des affranchis d'origine grecque et orientale dans l'organisation sociale de l'Empire romain.

Ce fossé non seulement social mais national, de race, entre des masses importantes d'intellectuels et la classe dominante de l'Empire, se retrouve, après la chute de l'Empire entre les guerriers germaniques et les intellectuels d'origine romanisée, qui continuent la catégorie des affranchis. A ce phénomène vient se mêler la naissance et le développement du catholicisme et de l'organisation ecclésiastique qui, durant de nombreux siècles, absorbe la majeure partie des activités intellectuelles et exerce le monopole de la direction culturelle, avec sanctions pénales à l'appui pour ceux qui veulent s'y opposer ou même éluder ce monopole. On voit se manifester en Italie le phénomène, plus ou moins intense selon les époques, de la fonction cosmopolite des intellectuels de la péninsule. Signalons maintenant les différences qui sautent immédiatement aux yeux dans le développement des intellectuels dans toute une série de pays, du moins dans les plus importants, en précisant que ces observations devront être contrôlées et approfondies.

Pour l'Italie le fait central est précisément la fonction internationale, ou cosmopolite de ses intellectuels, qui est cause et effet de l'état de désagrégation dans lequel demeure la péninsule depuis la chute de l'Empire romain jusqu'en 1870.

---

[1] L'opinion commune contredit cela lorsqu'elle affirme que le commerçant, l'industriel, le paysan qui « font de la politique » y perdent au lieu d'y gagner et sont les plus mauvais de leur catégorie, et cela peut être un sujet de discussion. *(Note de Gramsci.)*

La France fournit un type complet de développement harmonique de toutes les énergies nationales et particulièrement des catégories d'intellectuels. Lorsque, en 1789, un nouveau regroupement social émerge politiquement à la surface de l'histoire, il est entièrement pourvu de toutes ses fonctions sociales et c'est pourquoi il lutte en vue de la domination totale de la nation, sans en venir à des compromis essentiels avec les vieilles classes, mais au contraire en les subordonnant à ses fins. Les premières cellules intellectuelles du type nouveau naissent avec les premières cellules économiques : l'organisation de l'Église elle-même en subit l'influence (gallicanisme [1], luttes très précoces entre l'Église et l'État). Cet édifice intellectuel massif explique la fonction de la culture française aux XVIIIe et XIXe siècles, fonction d'irradiation internationale et cosmopolite, et d'expansion à caractère d'impérialisme et d'hégémonie (de façon organique), par conséquent bien différente de celle de la culture italienne, avec son caractère d'immigration personnelle, dispersée, et qui ne réagit pas sur la base nationale pour lui donner une nouvelle valeur, mais au contraire concourt à rendre impossible la constitution d'une base nationale solide.

(G.q. 12, § 3, pp. 1550-1551.)

---

[1] Gallicanisme doctrine des gallicans (du latin : gallicanus, dérivé de Gullus Gaulois). Les gallicans sont les partisans des libertés de l'Église de France et du principe de l'indépendance des Églises nationales par rapport à la papauté. Ils s'opposent aux ultramontains, qui soutiennent le pouvoir absolu du pape en toute matière.

Troisième partie

II.

Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne (cahiers 13, 14, 15)

1. Notes rapides sur la politique de Machiavel [1]

Retour à la table des matières

Le caractère fondamental du *Prince,* c'est de ne pas être un exposé systématique, mais un livre « vivant », où l'idéologie politique et la science politique se fondent

[1] Machiavel examine dans Le Prince les différentes voies qui conduisent un prince au pouvoir (monarchie héréditaire, faveur du sort, soutien armé, conquête personnelle) et s'intéresse surtout au type de principauté de formation toute récente, dans laquelle le prince doit son pouvoir à la « fortuna » (ex. : César Borgia, fils d'un pape et soutenu par les armes de Louis XII). C'est dans le gouvernement de cet État nouveau que le prince doit manifester toute sa « virtù », son intelligence politique, son énergie, son habileté pour conserver et consolider son pouvoir et élargir sa domination pour jeter les bases d'un État unitaire. Avec cet État unitaire cessera la division d'une Italie livrée à l'anarchie et aux armes étrangères. Aussi, animé de cet idéal de rédemption de l'Italie, le Prince doit-il être capable de se donner les moyens politiques de réaliser son noble but : sa « virtù » sera claire conscience de la « réalité effective des choses », volonté d'adhérer à cette réalité et d'agir en fonction de ce que les choses sont et non de ce qu'elles devraient être [« andar drielo alla verità effettuale della cosa » et non « alla immaginazione di essa » (Ch. XV)].

dans la forme dramatique du « mythe ». Entre l'utopie et le traité scolastique, formes sous lesquelles se présentait la science politique jusqu'à lui, Machiavel, donna à sa conception la forme imaginative et artistique, grâce à laquelle l'élément doctrinal et rationnel se trouve incarné dans un condottiere, qui représente sous un aspect plastique et « anthropomorphique » le symbole de la « volonté collective ». Le processus de formation d'une volonté collective déterminée., qui a un but politique déterminé, est représenté non pas à travers de savantes recherches et de pédantes classifications des principes et des critères d'une méthode d'action, mais dans les qualités, les traits caractéristiques, les devoirs, les nécessités d'une personne concrète, ce qui fait travailler l'imagination artistique du lecteur qu'on veut convaincre et donne une forme plus concrète aux passions politiques.

Le Prince de Machiavel pourrait être étudié comme une illustration historique du « mythe » sorélien, c'est-à-dire d'une idéologie politique qui se présente non pas comme une froide utopie ou une argumentation doctrinaire, mais comme la création d'une imagination concrète qui opère sur un peuple dispersé et pulvérisé pour y susciter et y organiser une volonté collective. Le caractère utopique du *Prince* réside dans le fait que le Prince n'existait pas dans la réalité historique, ne se présentait pas au peuple italien avec des caractères d'immédiateté objective, mais était une pure abstraction doctrinaire, le symbole du chef, du condottiere idéal ; c'est par un mouvement dramatique de grand effet que les éléments passionnels, mythiques, contenus dans ce petit volume, se résument et prennent vie dans la conclusion, dans l' « invocation » adressée à un prince, « réellement existant ». Dans son livre, Machiavel expose comment doit être le prince qui veut conduire un peuple à la fondation du nouvel État, et l'exposé est mené avec une rigueur logique, avec un détachement scientifique ; dans la conclusion, Machiavel lui-même se fait peuple, se confond avec le peuple, mais non avec un peuple au sens « générique », mais avec le peuple que Machiavel a convaincu par l'exposé qui précède, un peuple dont il devient, dont il se sent la conscience et l'expression, dont il sent l'identité avec lui-même : il semble que tout le travail « logique » ne soit qu'une réflexion du peuple sur lui-même, un raisonnement intérieur, qui se fait dans la conscience populaire et qui trouve sa conclusion dans un cri passionné, immédiat. La passion, de raisonnement sur elle-même, redevient « mouvement affectif », fièvre, fanatisme d'action. Voilà pourquoi l'épilogue du *Prince* n'est pas quelque chose d'extrinsèque, de « plaqué » de l'extérieur, de rhétorique, mais doit être expliqué comme un élément nécessaire de l'œuvre, mieux, comme l'élément qui éclaire sous son vrai jour l'œuvre tout entière, et en fait une sorte de « manifeste politique ».

On peut ici essayer de comprendre comment Sorel, partant de l'idéologie-mythe [1], n'est pas arrivé à la compréhension du parti politique et s'est arrêté à la conception du

---

[1] Le « mythe » est un aspect essentiel de la pensée de Sorel, qui met en évidence, parfois même d'une manière scolaire, tout ce qu'il doit à Bergson; de même que la pensée chrétienne a tiré parti du mythe apocalyptique du retour du Christ et de la ruine du monde païen qui devait l'accompagner, ou que la « folle chimère » de Mazzini a fait davantage pour l'unité italienne que Cavour, de même des « constructions d'un avenir déterminé dans le temps peuvent posséder une

syndicat professionnel. Il est vrai que pour Sorel, le « mythe » ne trouvait pas son expression la meilleure dans le syndicat en tant qu'organisation d'une volonté collective, mais dans l'action du syndicat et d'une volonté collective déjà opérante, action pratique dont la réalisation maximale aurait dû être la grève générale, c'est-à-dire une « attitude passive », pour ainsi dire, de caractère négatif et préliminaire (le caractère positif n'est donné que par l'accord réalisé dans les volontés associées), activité qui ne prévoit pas une phase véritablement « active et constructive ». Chez Sorel, donc, se combattaient deux nécessités : celle du mythe et celle de la critique du mythe, dans la mesure où « tout plan préétabli est utopique et réactionnaire ». La solution était abandonnée à l'impulsion de l'irrationnel, de l' « arbitraire » (au sens bergsonien d' « élan vital »), ou de la « spontanéité ».

Mais un mythe peut-il être « non constructif », et peut-on imaginer, dans l'ordre des intuitions de Sorel, qu'un instrument qui laisse - au nom d'une distinction, d'une « scission » - la volonté collective dans sa phase primitive et élémentaire, celle où elle est simplement en formation, puisse produire quelque effet, fût-ce par la violence, c'est-à-dire en détruisant les rapports moraux et juridiques existants ?

Mais cette volonté collective, élémentaire, ne cessera-t-elle pas aussitôt d'exister, en s'éparpillant dans une infinité de volontés particulières qui, pour la phase positive, suivent des directions différentes et opposées? Outre le fait qu'il ne peut y avoir destruction, négation sans une construction implicite, une affirmation, et non au sens « métaphysique », mais pratiquement, c'est-à-dire politiquement, en tant que programme de parti. Dans ce cas, on voit qu'on suppose derrière la spontanéité un pur mécanisme, derrière la liberté (libre arbitre-élan vital) un maximum de déterminisme, derrière l'idéalisme, un matérialisme absolu.

Le prince moderne, le mythe-prince, ne peut être une personne réelle, un individu concret; il ne peut être qu'un organisme, un élément complexe d'une société, dans lequel a pu déjà commencer à se concrétiser une volonté collective reconnue dans l'action où elle est affirmée partialement. Cet organisme est déjà fourni par le développement historique, et c'est le parti politique : la première cellule où se résument des germes de volonté collective qui tendent vers l'universalité et la totalité. Dans le monde moderne, seule une action historique-politique immédiate et imminente, caractérisée par la nécessité d'une marche rapide, fulgurante, peut s'incarner mythiquement dans un individu concret ; la rapidité ne peut être rendue nécessaire que par l'imminence d'un grand danger, qui précisément embrase, telle la foudre, les passions et le

---

grande efficacité et n'avoir que bien peu d'inconvénients, lorsqu'elles sont d'une certaine nature; cela a lieu quand il s'agit des mythes dans lesquels se retrouvent les tendances les plus fortes d'un peuple, d'un parti ou d'une classe, tendances qui viennent se présenter à l'esprit avec l'insistance d'instincts dans toutes les circonstances de la vie, et qui donnent un aspect de pleine réalité à des espoirs d'action prochaine sur lesquels se fonde la réforme de la volonté... Peu importe que le mythe ne prenne pas réalité dans l'histoire, il faut juger les mythes comme les moyens d'agir sur le présent » (G. SOREL : Réflexions sur la violence, 8e éd. avec « Plaidoyer pour Lénine », Paris, Rivière, 1936, pp. 179-180). - Le mythe du socialisme, c'est la « grève générale ».

fanatisme, en réduisant à néant le sens critique et le corrosif de l'ironie qui peuvent détruire le caractère « providentiel » du condottiere (ce qui s'est produit dans l'aventure de Boulanger). Mais une action immédiate d'un tel genre, de par sa nature, ne peut avoir ni le souffle large ni un caractère organique : ce sera presque toujours une entreprise du type restauration et réorganisation, et non du type qui caractérise la fondation des nouveaux États et des nouvelles structures nationales et sociales (comme c'était le cas dans *le Prince* de Machiavel, où l'aspect de restauration n'était qu'un élément rhétorique, c'est-à-dire lié au concept littéraire de l'Italie, fille de Rome, et devant restaurer l'ordre et la puissance de Rome ; semblable initiative est du type « défensif » et non créateur, original ; en d'autres termes on suppose qu'une volonté collective, qui existait déjà, a perdu sa force, s'est dispersée, a subi un grave affaiblissement, dangereux et menaçant, mais ni décisif ni catastrophique, et qu'il faut rassembler ses forces et la fortifier ; alors que dans l'autre conception on entend créer *ex* novo, d'une manière originale, une volonté collective qu'on orientera vers des buts concrets et rationnels, mais évidemment d'un concret et d'un rationnel -qui n'ont pas encore été vérifiés ni critiqués par une expérience historique effective et universellement connue.

Le caractère « abstrait » de la conception sorélienne du « mythe » est mis en évidence par l'aversion (qui prend la forme passionnelle d'une répugnance éthique) pour les *jacobins* [1], qui furent certainement une « incarnation catégorique » du *Prince* de Machiavel. *Le Prince moderne* doit comprendre une partie consacrée au *jacobinisme (au* sens intégral que cette notion a eu historiquement et doit avoir comme concept), qui permettra d'illustrer comment s'est formée dans le concret et comment a opéré une volonté collective qui au moins pour certains aspects, fut une création *ex* novo, originale. Et il faut que soit définie la volonté collective et la volonté politique en général au sens moderne; la volonté comme conscience opérante de la nécessité historique, comme protagoniste d'un drame historique réel et effectif.

Une des premières parties devrait être justement consacrée à la « volonté collective », et poserait le problème dans les termes suivants : « Quand peut-on dire qu'existent les conditions qui permettent que naisse et se développe une volonté collective nationale-populaire ? » Suivrait une analyse historique (économique) de la structure sociale du pays étudié et une représentation « dramatique » des tentatives faites au cours des siècles pour susciter cette volonté et les raisons des échecs successifs. Pourquoi n'a-t-on pas eu, en Italie, au temps de Machiavel, la monarchie absolue ? Il faut

---

[1] Si le mot « jacobin » reste lié à des convictions républicaines intransigeantes et à des méthodes d'action énergiques, il exprime aussi la manière dont les jacobins de la Révolution française ont résolu le problème de l'unité de la nation, notamment en gagnant l'adhésion des campagnes à un mouvement dont le centre dirigeant était Paris, par la levée en masse d'une armée républicaine. C'est ainsi que Gramsci définit le « jacobinisme historique » comme « l'union ville-campagne » (Ris. p. 155). Voir Lénine : « Le jacobinisme peut-il servir à intimider la classe ouvrière? » Pravda, 7 juillet 1917 : « Le “ jacobinisme ”... au XXe siècle serait la domination de la classe révolutionnaire, du prolétariat qui, épaulé par la paysannerie pauvre... pourrait apporter ce que les jacobins du XVIIIe siècle apportèrent de grand, d'indestructible... » (Oeuvres, tome XXV, Paris, Éditions sociales, 1957).

remonter jusqu'à l'Empire romain (problème de la langue, des intellectuels, etc.), comprendre la fonction des Communes du Moyen Age, la signification du catholicisme, etc. : il faut, en somme, faire une ébauche de toute l'histoire italienne, synthétique mais exacte.

La raison pour laquelle ont échoué successivement les tentatives pour créer une volonté collective nationale-populaire, est à rechercher dans l'existence de groupes sociaux déterminés, qui se forment à partir de la dissolution de la bourgeoisie communale, dans le caractère particulier d'autres groupes qui reflètent la fonction internationale de l'Italie en tant que siège de l'Église et dépositaire du Saint-Empire romain [1], etc. Cette fonction et la position qui en découle, déterminent une situation intérieure qu'on peut appeler « économique-corporative », c'est-à-dire politiquement la pire des formes de société féodale, la forme la moins progressive, la plus stagnante : il manqua toujours - et elle ne pouvait pas se constituer -, une forme *jacobine* efficace, justement la force qui dans les autres nations a suscité et organisé la volonté collective nationale populaire et a fondé les États modernes. Est-ce qu'existent finalement les conditions favorables à cette volonté, ou bien quel est le rapport actuel entre ces conditions et les forces hostiles ? Traditionnellement, les forces hostiles ont été l'aristocratie terrienne et plus généralement la propriété terrienne dans son ensemble qui, en Italie, a pour caractéristique d'être une « bourgeoisie rurale » particulière, héritage de parasitisme légué aux temps modernes par la décomposition, en tant que classe, de la bourgeoisie communale (les cent villes [2], les villes du silence). Les conditions positives sont à rechercher dans l'existence de groupes sociaux urbains, qui ont connu un développement convenable dans le domaine de, la production industrielle et qui ont atteint un niveau déterminé de culture historique-politique. Toute formation de volonté collective nationale populaire est impossible, si les grandes masses des paysans cultivateurs n'envahissent pas *simultanément* la vie politique. C'est ce qu'entendait obtenir Machiavel par la réforme de la milice, c'est ce que firent les *jacobins* dans la Révolution française; dans cette intelligence de Machiavel, il faut identifier un jacobinisme précoce, le germe (plus ou moins fécond de sa conception de la révolution nationale. Toute l'Histoire depuis 1815 montre l'effort des classes traditionnelles pour empêcher la formation d'une volonté collective de ce genre, pour obtenir le pouvoir « économique-corporatif » dans un système international d'équilibre passif.

Une partie importante du *Prince moderne* devra être consacrée à la question d'une réforme intellectuelle et morale, c'est-à-dire à la question de la religion ou d'une conception du monde. Dans ce domaine aussi nous constatons dans la tradition l'absence de jacobinisme et la peur du jacobinisme (la dernière expression philosophique d'une telle peur est l'attitude malthusianiste de B. Croce à l'égard de la religion). Le Prince

---

[1] Comme idée particulièrement vivante au Moyen Age, c'est la reconstitution (partielle) du grand empire romain sous la direction de princes allemands, couronnés par le pape. C'est Otton de Saxonie, couronné en 912 qui est le premier de la dynastie des empereurs allemands dont le dernier sera François II (qui renonce au titre en 1806).

[2] Vieilles villes italiennes aujourd'hui sans activité, évoquées par d'Annunzio dans *Le Laudi*.

moderne doit et ne peut pas ne pas promouvoir et organiser une réforme intellectuelle et morale, ce qui signifie créer le terrain pour un développement futur de la volonté collective nationale-populaire vers l'accomplissement d'une forme supérieure et totale de civilisation moderne.

Ces deux points fondamentaux : formation d'une volonté collective nationale-populaire, dont le Prince moderne est à la fois l'organisateur et l'expression active et opérante, et réforme intellectuelle et morale, devraient constituer la structure de ce travail. Les points concrets du programme doivent être incorporés dans la première partie, c'est-à-dire qu'ils devraient « dramatiquement » résulter du discours, ne pas être une froide et pédante exposition d'arguments.

Peut-il y avoir une réforme culturelle, c'est-à-dire une élévation « civile » des couches les plus basses de la société, sans une réforme économique préalable et un changement dans la situation sociale et le monde économiques? Aussi une réforme intellectuelle et morale est-elle nécessairement liée à un programme de réforme_ économique, et même le programme de réforme économique est précisément la façon concrète dont se présente toute réforme intellectuelle et morale. Le Prince moderne, en se développant, bouleverse tout le système de rapports intellectuels et moraux dans la mesure où son développement signifie que tout acte est conçu comme utile ou préjudiciable, comme vertueux ou scélérat, par seule référence au Prince moderne lui-même, et suivant qu'il sert à accroître son pouvoir ou à s'opposer à lui. Le Prince prend, dans les consciences, la place de la divinité, ou de l'impératif catégorique, il devient la base d'un laïcisme moderne et d'une complète laïcisation de toute la vie et de tous les rapports déterminant les mœurs.

(Mach., pp. 3-8 et G.q. 13, § 1, pp. 1556-1561.)
[1932-1933]

2. Prévision et perspective

Retour à la table des matières

Autre point à définir et à développer : celui de la « double perspective » [1] dans l'action politique et la vie de l'État. Différents niveaux où peut se présenter la double

[1] Comme l'explique le passage suivant, cette notion signifie pour Gramsci l'unité dialectique des moments de la force et du consentement dans l'action politique. Le terme *« double perspective » date* du Ve Congrès de l'Internationale. Le Congrès fit suite à une longue série de défaites pour la révolution mondiale, culminant dans l'Octobre allemand en 1923. Zinoviev, qui avait réussi à placer ses protégés Fischer et Maslov à la tête du Parti allemand et à rejeter la responsabilité de la défaite sur Brandler (voir la lettre à Togliatti, Terracini et aux autres du 9 février 1924, in 2 *000*

perspective, des plus élémentaires aux plus complexes, mais qui peuvent se réduire théoriquement à deux stades fondamentaux correspondant à la double nature du Centaure de Machiavel, la bête sauvage et l'homme, la force et le consentement, l'autorité et l'hégémonie, la violence et la civilisation, le moment individuel et le moment universel (I' « Église » et l' « État ») l'agitation et la propagande, la tactique et la stratégie, etc. Certains ont réduit la théorie de la « double perspective » à quelque chose de mesquin et de banal, c'est-à-dire à rien d'autre qu'à deux formes d' « immédiateté » qui se succèdent mécaniquement dans le temps avec une « proximité » plus ou moins grande. Il peut au contraire arriver que plus la première « perspective » est « vraiment immédiate », vraiment élémentaire, plus la seconde doit être « éloignée » (non pas dans le temps, mais comme rapport dialectique), complexe, élevée, c'est-à-dire qu'il peut arriver ce qui arrive dans la vie humaine, à savoir que plus un individu est contraint à défendre sa propre existence physique immédiate, plus il soutient toutes les valeurs complexes et les valeurs les plus élevées de la civilisation et de l'humanité, plus il se place de leur point de vue.

(Mach., p. 37 et G.q. 13, § 14, pp. 1576-1577.)
[1932-19331

Il est certain que prévoir signifie seulement bien voir le présent et le passé en tant que mouvement : bien voir, c'est-à-dire identifier avec exactitude les éléments fondamentaux et permanents du processus. Mais il est absurde de penser à une prévision purement « objective ». Ceux qui prévoient ont un programme à faire triompher et la prévision est justement un élément de ce triomphe. Ce qui ne signifie pas que la prévision doive toujours être arbitraire et gratuite ou simplement tendancieuse. On peut même dire que ce n'est que dans la mesure où l'aspect objectif de la prévision est lié à un programme, que cet aspect acquiert l'objectivité : 1. parce que seule la passion aiguise l'intelligence et contribue à rendre plus claire l'intuition ; 2. parce que la réalité étant le résultat d'une application de la volonté humaine à la société des choses (du machiniste à la machine), faire abstraction de tout élément volontaire ou ne calculer que l'intervention de la volonté des autres comme élément objectif du jeu général, mutile la réalité elle-même. Ce n'est que lorsqu'on veut fortement qu'on identifie les éléments nécessaires à la réalisation de sa volonté.

C'est pourquoi considérer qu'une certaine conception du monde et de la vie contient en elle un pouvoir supérieur de prévision est une erreur qui vient d'une grossière fatuité et d'un caractère superficiel. Il est certain qu'une conception du monde est

---

pagine di Gramsci. Il saggiatore, tome 1, pp. 665-677, notamment pp. 666-668), était soucieux de montrer que la défaite n'avait pas une importance critique et que la révolution allemande était toujours à l'ordre du jour pour un futur proche. Trotski et Radek affirmaient que la bourgeoisie européenne s'orientait vers une résolution de type « travailliste », « socialdémocrate » de sa crise politique d'après-guerre, comme en témoignaient les événements de France et d'Angleterre. Sous la direction de Zinoviev, le Congrès adopta une résolution de compromis, admettant à la fois l'imminence de la révolution et la thèse de la généralisation de la solution « travailliste ». La section XIII des thèses sur la tactique était intitulée *: « Deux perspectives* ».

contenue implicitement dans toute prévision et partant, que celle-ci soit une suite décousue d'actes arbitraires de la pensée, ou une vision rigoureuse et cohérente, n'est pas sans importance, mais l'importance, la prévision l'acquiert précisément dans le cerveau vivant de l'homme qui fait la prévision et la vivifie par sa forte volonté. C'est ce qu'on voit quand on considère les prévisions faites par les prétendus « sans passion » : elles abondent en digressions gratuites, en minuties subtiles, en conjectures élégantes. Seule l'existence chez le « prévoyant » d'un programme à réaliser permet qu'il s'en tienne à l'essentiel, à ces éléments qui, parce qu'ils sont « organisables », susceptibles d'être dirigés ou déviés, sont en réalité les seuls prévisibles. Cela va à l'encontre de la façon commune de considérer la question. On pense généralement que tout acte de prévision suppose la détermination de lois de régularité du type de celles des sciences naturelles. Mais comme ces lois n'existent pas au sens absolu ou mécanique qu'on suppose, on ne tient pas compte des volontés des autres et on ne « prévoit » pas leur application. Aussi construit-on sur une hypothèse arbitraire et non sur la réalité.

(G.q. 15, § 10, pp. 1810-1811.)
[1933]

3. Analyses des situations. Rapports de forces

Retour à la table des matières

C'est le problème des rapports entre structure et superstructure [1] qu'il faut poser exactement et résoudre pour parvenir à une juste analyse des forces qui opèrent dans l'histoire d'une période déterminée et définir leur rapport. Il faut évoluer dans les limites de deux principes : 1. celui qu'une société ne se propose aucune tâche pour laquelle n'existent pas déjà les conditions nécessaires et suffisantes ou des conditions qui seraient au moins en voie d'apparition et de développement; 2. celui qu'aucune société ne se dissout et ne peut être remplacée tant qu'elle n'a pas développé toutes les formes de vie qui sont contenues implicitement dans ses rapports. [2] A partir de la

---

[1] Ces mots sont définis par Marx dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit., p. 4.*

[2] « Une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir; et des conditions de production supérieure ne s'instaurent jamais avant que leurs possibilités matérielles d'existence ne soient écloses au sein de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se propose jamais que des tâches qu'elle peut réaliser. En effet, si nous y regardons de plus près, nous découvrirons toujours que la tâche ne se présente que là où les conditions matérielles à sa réalisation existent déjà ou sont du moins en voie

réflexion sur ces deux règles fondamentales on peut arriver à développer toute une série d'autres principes de méthodologie historique. Cependant, dans l'étude d'une structure, il faut distinguer les mouvements organiques (relativement permanents) des mouvements qu'on peut appeler « de conjoncture » (et qui se présentent comme occasionnels, immédiats, presque accidentels). Les phénomènes de conjoncture dépendent certes eux aussi de mouvements organiques, mais leur signification n'a pas une large portée historique : ils donnent lieu à une critique politique mesquine, jour par jour, et qui s'attaque aux petits groupes dirigeants, et aux personnalités qui ont la responsabilité immédiate du pouvoir. Les phénomènes organiques donnent lieu à la critique historique-sociale, qui, elle, s'adresse aux vastes groupements, par-delà les personnes immédiatement responsables, par-delà le personnel dirigeant. Au cours de l'étude d'une période historique, on découvre la grande importance de cette distinction. Il se produit une crise qui parfois se prolonge pendant des dizaines d'années. Cette durée exceptionnelle signifie que se sont révélées (ont mûri) dans la structure des contradictions incurables, et que les forces politiques qui œuvrent positivement à la conservation et à la défense de la structure même, tentent toutefois de guérir, à l'intérieur de certaines limites, et de surmonter. Ces efforts incessants et persévérants (car aucune forme sociale ne voudra jamais avouer qu'elle est dépassée) forment le terrain de l' « occasionnel » sur lequel s'organisent les forces antagonistes qui tendent à démontrer (démonstration qui, en dernière analyse, ne réussit et n'est « vraie » que si elle devient réalité nouvelle, que si les forces antagonistes triomphent ; mais immédiatement se développe une série de polémiques idéologiques, religieuses, philosophiques, politiques, juridiques, etc. dont le caractère concret peut être évalué à la façon dont elles réussissent à convaincre et à la façon dont elles déplacent l'ancien dispositif des forces sociales) qu'existent déjà les conditions nécessaires et suffisantes pour que des tâches déterminées puissent et soient donc en devoir d'être résolues historiquement (en devoir, parce que toute dérobade au mouvement historique augmente le désordre nécessaire et prépare de plus graves catastrophes).

L'erreur où l'on tombe fréquemment, dans les analyses historiques-politiques, consiste à ne pas savoir trouver le juste rapport entre ce qui est organique et ce qui est occasionnel : on en vient ainsi soit à présenter comme immédiatement opérantes des causes qui sont au contraire opérantes d'une manière médiate, soit à affirmer que les causes immédiates sont les seules causes efficientes ; dans un cas, on a l'excès de l' « économisme » ou du doctrinarisme pédant ; et dans l'autre, l'excès de l' « idéologisme » ; dans un cas, on surestime les causes mécaniques, dans l'autre, on exalte l'élément volontariste et individuel. La distinction entre « mouvements » et faits organiques et mouvements et faits de « conjoncture » ou occasionnels doit être appliquée à tous les types de situation, non seulement à ceux qui manifestent un développement régressif ou une crise aiguë mais à ceux qui manifestent un développement progressif ou de prospérité, et à ceux qui manifestent une stagnation des forces productives. Le lien dialectique entre les deux ordres de mouvement et, par conséquent de recherche,

---

de formation. » [MARX, Préface à *Contribution à la critique de l'économie politique,* Ed. soc., 1957.] (Note *de Gramsci.)*

est difficilement établi avec exactitude ; et si l'erreur est grave dans l'historiographie, elle devient encore plus grave dans l'art politique, quand il s'agit non pas de reconstruire l'histoire du passé mais de construire celle du présent et de l'avenir : ce sont les désirs mêmes des hommes et leurs passions les moins nobles et les plus mauvaises, immédiates, qui sont la cause de l'erreur, dans la mesure où ils se substituent à l'analyse objective et impartiale, ce qui se fait non comme « moyen » conscient pour stimuler l'action, mais comme une erreur qui les abuse eux-mêmes [auto-inganno]. Le serpent, dans ce cas aussi, mord le charlatan, ou disons que le démagogue est la première victime de sa démagogie.

Note. Le fait de ne pas avoir considéré le moment immédiat des « rapports de force » est lié à des résidus de la conception libérale vulgaire, dont le syndicalisme est une manifestation qui se posait comme d'autant plus avancée qu'elle marquait en réalité un pas en arrière. En effet, la conception libérale vulgaire, en donnant de l'importance au rapport des forces politiques organisées dans les diverses formes de parti (lecteurs de journaux, élections parlementaires et locales, organisation de masse des partis et des syndicats au sens étroit) était plus avancée que le syndicalisme qui donnait une importance primordiale au rapport fondamental économique-social et à lui exclusivement. La conception libérale vulgaire tenait également compte implicitement d'un tel rapport (comme tant de signes le montrent) mais insistait davantage sur le rapport des forces politiques qui était une expression de l'autre, et en réalité le contenait. On peut retrouver ces résidus de la conception libérale vulgaire, dans toute une série d'exposés qu'on dit liés à la philosophie de la praxis et qui ont donné lieu à des formes infantiles d'optimisme et de niaiserie.

Ces critères méthodologiques peuvent acquérir de façon évidente et didactique toute leur signification si on les applique à l'examen des faits historiques concrets. On pourrait le faire utilement pour les événements qui se déroulèrent en France de 1789 à 1870. Il me semble que pour une plus grande clarté de l'exposé, il soit vraiment nécessaire d'embrasser toute cette période. En effet, c'est seulement en 1870-1871, avec la tentative de la Commune que s'épuisent historiquement tous les germes qui étaient nés en 1789, c'est-à-dire que non seulement la nouvelle classe qui lutte pour le pouvoir écrase les représentants de la vieille société qui ne veut pas s'avouer qu'elle est décidément dépassée, mais écrase aussi les groupes tout nouveaux qui prétendent qu'est déjà dépassée la nouvelle structure issue du bouleversement qui a commencé en 1789 et démontre ainsi sa vitalité en face de l'ancien et en face du tout nouveau. En outre, les années 1870-1871 font perdre leur efficacité à l'ensemble des principes de stratégie et de tactique politiques qui sont nés pratiquement en 1789 et qui se sont développés idéologiquement aux alentours de 1848 (ceux qui se résument dans la formule de la « révolution permanente » [1] ; il serait intéressant d'étudier la part de

[1] L'expression « révolution permanente » se trouve notamment dans *l'Adresse du Conseil central à la Ligue* [des communistes] (Londres, mars *1850).* Voir : K. MARX : [...], *Révélations sur le procès des communistes,* préface de *F.* Engels, Annexe I, Paris, Costes, *1939 (Œuvres complètes* de K. MARX) : ... « Notre devoir est de rendre la révolution permanente »... (p. *238)* ... Leur cri de guerre doit être : “ la révolution en permanence ” » (p. *249).* De ce mot d'ordre des révolutions de

cette formule qui est passée dans la stratégie mazzinienne - par exemple pour l'insurrection de Milan de 1853 - et si cela s'est produit consciemment ou non.) Un élément qui montre la justesse de ce point de vue est le fait que les historiens ne sont absolument pas d'accord (et il est impossible qu'ils le soient) quand il s'agit de fixer des limites à cet ensemble d'événements qui constituent la Révolution française. Pour certains (pour Salvemini par exemple) la Révolution est achevée à Valmy : la France a créé le nouvel État et a su organiser la force politique militaire qui en affirme et en défend la souveraineté territoriale. Pour d'autres, la Révolution continue jusqu'à Thermidor, bien mieux, ils parlent de plusieurs révolutions (le 10 août serait une révolution à lui tout seul, etc. [1]). La façon d'interpréter Thermidor et l'œuvre de Napoléon offrent les plus âpres contradictions : s'agit-il de révolution ou de contre-révolution ? Pour d'autres, l'histoire de la Révolution continue jusqu'en 1830, 1848, 1870 et va même jusqu'à la guerre mondiale de 1914. Dans toutes ces façons de voir, il y a une part de vérité. En réalité, les contradictions internes de la structure sociale française qui se développent après 1789 ne parviennent à un équilibre relatif qu'avec la Troisième République, et la France connaît soixante ans de vie politique équilibrée après quatre-vingts ans de bouleversements déferlant par vagues toujours plus longues : 1789, 1794, 1799, 1804, 1815, 1830, 1848, 1870. C'est justement l'étude de ces « vagues » dont l'amplitude diffère, qui permet de reconstruire les rapports entre structure et superstructure d'une part, et de l'autre, entre le développement du mouvement organique et celui du mouvement de conjoncture de la structure. On peut dire en tout cas que la médiation dialectique entre les deux principes méthodologiques énoncés au début de cette note peut être trouvée dans la formule politique-historique de révolution permanente.

Un aspect du même problème est la question dite des rapports de forces. On lit souvent dans les narrations historiques l'expression générique : « Rapports de forces favorables, défavorables à telle ou telle tendance. » Posée ainsi, dans l'abstrait, cette formulation n'explique rien ou presque rien, parce qu'on ne fait que répéter le fait qu'on doit expliquer, en le présentant une fois comme un fait et une fois comme loi abstraite et comme explication. L'erreur théorique consiste donc à donner une règle de recherche et d'interprétation comme « cause historique ».

Tout d'abord dans le « rapport de forces », il faut distinguer divers moments ou degrés, qui sont fondamentalement les suivants :

1. Un rapport de forces sociales étroitement lié à la structure, objectif, indépendant de la volonté des hommes, qui peut être mesuré avec les systèmes des sciences

---

1848, Trotski a fait sa théorie fondamentale *(La Révolution permanente, 1930)*. Voir la critique qu'en fait Gramsci, p. *267*. En face de la thèse de Lénine sur l'alliance du prolétariat avec les paysans pauvres, celle de Trotski, qui se méfie de la masse paysanne, revient à faire peser sur les paysans la coercition d'une minorité prolétarienne, et sur le prolétariat lui-même une coercition de caractère militaire *qui* conduit à des échecs.

[1] Cf. *La Révolution française* de A. MATHIEZ dans la collection A. Colin, *(Note de Gramsci.)*

exactes ou physiques. C'est sur la base du degré de développement des forces matérielles de production que se font les regroupements sociaux, dont chacun représente une fonction et a une position donnée dans la production elle-même. Ce rapport est ce qu'il est, c'est une réalité rebelle : personne ne peut modifier le nombre des entreprises et de leurs employés, le nombre des villes et de la population urbaine, etc. C'est à partir de cette fondamentale disposition des forces qu'on peut étudier si dans la société existent les conditions nécessaires et suffisantes pour transformer cette société. C'est à partir d'elle qu'on peut contrôler le degré de réalisme et de possibilités de réalisation des diverses idéologies qui sont nées sur son terrain même, sur le terrain des contradictions qu'elle a engendrées pendant son développement.

2. Le moment qui suit est le rapport des forces politiques; c'est-à-dire l'évaluation du degré d'homogénéité, d'auto-conscience et d'organisation atteint par les différents groupes sociaux. Ce moment peut être à son tour analysé et distingué en différents degrés, qui correspondent aux différents moments de la conscience politique collective, tels qu'ils se sont manifestés jusqu'ici dans l'histoire. Le premier et le plus élémentaire est le moment économique-corporatif : un commerçant a le sentiment de *devoir* être solidaire d'un autre commerçant, un fabricant d'un autre fabricant, etc., mais le commerçant ne se sent pas encore solidaire du fabricant ; ce qui est senti en somme, c'est l'unité homogène du groupe professionnel, et le devoir de l'organiser, mais pas encore l'unité d'un groupe social plus vaste. Un second moment est celui où on atteint la conscience de la solidarité d'intérêts entre tous les membres du groupe social, toutefois encore sur le seul plan économique. Dans ce moment, déjà se pose le problème de l'État, mais sur un seul plan : parvenir à l'égalité politique-juridique avec les groupes dominants, car on revendique le droit de participer à la législation et à l'administration et à l'occasion de les modifier, de les réformer, mais dans les cadres fondamentaux existants. Un troisième moment est celui où on atteint la conscience que ses propres intérêts corporatifs, dans leur développement actuel et futur, dépassent les limites de la corporation, d'un groupe purement économique, et peuvent et doivent devenir les intérêts d'autres groupes subordonnés. C'est la phase plus franchement politique, qui marque le net passage de la structure à la sphère des superstructures complexes, c'est la phase où les idéologies qui ont germé auparavant deviennent « parti », se mesurent et entrent en lutte jusqu'au moment où une seule d'entre elles ou une combinaison tend à l'emporter, à s'imposer, à se répandre sur toute l'aire sociale, déterminant ainsi non seulement l'unicité des fins économiques et politiques, mais aussi l'unité intellectuelle et morale, en posant tous les problèmes autour desquels s'intensifie la lutte, non pas sur le plan corporatif mais sur un plan « universel », et en créant ainsi l'hégémonie d'un groupe social fondamental sur une série de groupes subordonnés. l'État est conçu, certes, comme l'organisme propre d'un groupe, destiné à créer des conditions favorables à la plus grande expansion du groupe lui-même; mais ce développement et cette expansion sont conçus et présentés comme la force motrice d'une expansion universelle, d'un développement de toutes les énergies « nationales », c'est-à-dire que le groupe dominant est coordonné concrètement avec les intérêts généraux des groupes subordonnés, et que la vie de

l'État est conçue comme une formation continuelle et un continuel dépassement d'équilibres instables (dans les limites de la loi) entre les intérêts du groupe fondamental et ceux des groupes subordonnés, équilibres où les intérêts du groupe dominant l'emportent mais jusqu'à un certain point, c'est-à-dire non jusqu'au mesquin intérêt économique-corporatif.

Dans l'histoire réelle, ces moments trouvent une implication réciproque, horizontalement et verticalement pour ainsi dire, c'est-à-dire selon les activités économiques sociales (horizontales) et selon les territoires (verticalement), en se combinant et en se scindant de diverses manières : chacune de ces combinaisons peut être représentée par sa propre expression organisée, économique et politique. Encore faut-il tenir compte du fait qu'à ces rapports internes d'un État-nation se mêlent les rapports internationaux, ce qui crée de nouvelles combinaisons originales et historiquement concrètes. Une idéologie née dans un pays plus développé, se répand dans les pays moins développés, non sans incidences sur le jeu local des combinaisons.

Note. La religion, par exemple, a toujours été une source de combinaisons idéologiques-politiques semblables, nationales et internationales, et avec la religion, les autres formations internationales, la franc-maçonnerie, le Rotary Club, les Juifs, la diplomatie de carrière, qui suggèrent des expédients politiques d'origine historique diverse, et les font triompher dans certains pays, en fonctionnant comme parti politique international qui opère dans chaque nation avec toutes ses forces internationales concentrées; telle religion, la franc-maçonnerie, le Rotary, les Juifs, etc., peuvent entrer dans la catégorie sociale des « intellectuels », dont la fonction, à l'échelle internationale, est d'assurer la médiation entre les extrêmes, de « socialiser » les expédients techniques par lesquels fonctionne toute activité de direction, de trouver des compromis et les moyens d'échapper aux solutions extrêmes.

Ce rapport entre forces internationales et forces nationales est encore compliqué par l'existence, à l'intérieur de tout État, de plusieurs sections territoriales dont la structure est différente, différents les rapports de forces à tous les degrés (ainsi la Vendée était alliée avec les forces réactionnaires internationales et les représentait dans le sein de l'unité territoriale française ; ainsi, Lyon dans la Révolution française présentait un nœud particulier de rapports, etc.).

3. Le troisième moment est celui du rapport des forces militaires, immédiatement décisif suivant le moment. (Le développement historique oscille continuellement entre le premier et le troisième moment, avec la médiation du second.) Mais dans ce troisième moment, ne sont pas non plus exclues les distinctions, et il n'est pas identifiable immédiatement sous une forme schématique, on peut, en lui aussi, distinguer deux degrés : un degré militaire au sens étroit du mot ou technique-militaire et un degré qu'on peut appeler politique-militaire. Au cours du développement de l'Histoire, ces deux degrés se sont présentés dans une grande variété de combinaisons. On a un exemple typique qui peut servir comme démonstration-limite, c'est celui du rapport

d'oppression militaire d'un État sur une nation qui chercherait à atteindre son indépendance d'État. Le rapport n'est pas purement militaire, mais politique-militaire; et en effet, un tel type d'oppression serait inexplicable sans l'état de désagrégation sociale du peuple opprimé et la passivité de sa majorité; partant, l'indépendance ne pourra pas être atteinte avec des forces purement militaires, mais militaires et politiques-militaires. Si la nation opprimée, en effet, devait pour entreprendre la lutte pour l'indépendance, attendre que l'État hégémonique lui permette d'organiser une véritable armée au sens précis et technique du mot, il lui faudrait attendre un certain temps (il peut se faire que la nation hégémonique satisfasse la revendication d'une armée propre, mais cela signifie que déjà une grande partie de la lutte a été menée et gagnée sur le terrain politique-militaire). La nation opprimée opposera donc initialement à la force militaire hégémonique une force qui n'est que « politique-militaire », c'est-à-dire qu'elle opposera une forme d'action politique propre à déterminer des réflexes de caractère militaire en ce sens : 1. qu'elle puisse désagréger en profondeur l'efficacité guerrière de la nation hégémonique ; 2. qu'elle contraigne la force militaire hégémonique à se diluer et à se disperser dans un grand territoire, en annulant une grande part de son efficacité guerrière. Au cours du Risorgimento italien, on peut noter l'absence désastreuse d'une direction politique-militaire, surtout dans le Parti d'Action (par incapacité congénitale), mais aussi dans le Parti piémontais-modéré, autant avant qu'après 1848, non par incapacité certes, mais par « malthusianisme économique-politique », c'est-à-dire parce qu'on ne voulut même pas faire allusion à la possibilité d'une réforme agraire et parce qu'on ne voulait pas convoquer une assemblée nationale constituante; on tendait en fait uniquement à faire que la monarchie piémontaise, sans conditions ou limitations d'origine populaire, s'étendît à toute l'Italie, avec la simple sanction de plébiscistes régionaux.

Une autre question liée aux précédentes est de voir si les crises historiques fondamentales sont déterminées immédiatement par les crises économiques. La réponse à la question est contenue implicitement dans les paragraphes précédents, où sont traitées des questions qui sont une autre façon de présenter celle dont il s'agit maintenant ; il est toutefois toujours nécessaire, pour des raisons didactiques, étant donné le public auquel on s'adresse, d'examiner chaque manière de poser un même problème comme s'il s'agissait d'un problème indépendant et nouveau. On peut exclure que, par elles-mêmes, les crises économiques immédiates produisent des événements fondamentaux ; elles ne peuvent que créer un terrain plus favorable à la diffusion de certains modes de penser, de poser et de résoudre les questions qui embrassent tout le développement ultérieur de la vie de l'État. Du reste, toutes les affirmations qui concernent les périodes de crise ou de prospérité peuvent donner lieu à des jugements unilatéraux. Dans son abrégé d'histoire de la Révolution française, Mathiez, s'opposant à l'histoire vulgaire traditionnelle, qui a priori « trouve » une crise coïncidant avec les grandes ruptures de l'équilibre social, affirme que vers 1789 la situation économique était plutôt bonne dans l'immédiat, ce qui fait qu'on ne peut pas dire que la catastrophe de l'État absolu soit due à une crise d'appauvrissement. Il faut observer que l'État était en proie à une crise financière mortelle et qu'il se demandait sur lequel des trois ordres sociaux privilégiés devaient tomber les sacrifices et les charges pour

remettre en ordre les finances de l'État et du roi. En outre, si la position de la bourgeoisie était florissante, il est certain que la situation des classes populaires des villes et des campagnes n'était pas bonne, surtout celle de ces dernières, tourmentées par une misère endémique. En tout cas, la rupture de l'équilibre des forces ne se fit pas sous l'effet de causes mécaniques immédiates d'appauvrissement du groupe social qui avait intérêt à rompre l'équilibre et le rompit en effet, mais elle se fit dans le cadre des conflits supérieurs au monde économique immédiat, qui se rattachent au « prestige » de classe (intérêts économiques à venir), à une exaspération du sentiment d'indépendance, d'autonomie et d'un désir du pouvoir. La question particulière du malaise ou du bien-être économique considérés comme causes de réalités historiques nouvelles est un aspect partiel de la question des rapports de forces dans leurs divers degrés. Des nouveautés peuvent se produire, soit parce qu'une situation de bien-être est menacée par l'égoïsme mesquin d'un groupe adverse, soit parce que la misère est devenue intolérable et qu'on ne voit dans la vieille société aucune force capable de l'adoucir et de rétablir une situation normale avec des moyens légaux. On peut donc dire que tous ces éléments sont la manifestation concrète de fluctuations de conjoncture de l'ensemble des rapports sociaux de force, et que c'est sur la base de ces fluctuations de conjoncture que se fait le passage des rapports sociaux aux rapports politiques de forces qui trouvent leur point culminant dans le rapport militaire décisif.

Si ce processus de développement qui permet de passer d'un moment à l'autre, manque, et c'est essentiellement un processus qui a pour acteurs les hommes et la volonté et la capacité des hommes, la situation reste inopérante, et il peut en résulter des conclusions contradictoires : la vieille société résiste et se donne le temps de « respirer » en exterminant physiquement l'élite adverse et en terrorisant les masses de réserve ; ou bien c'est la destruction réciproque des forces en conflit avec l'instauration de la paix des cimetières, et, le cas échéant, sous la garde d'une sentinelle étrangère.

Mais l'observation la plus importante à faire à propos de toute analyse concrète des rapports de forces est la suivante : de telles analyses ne peuvent et ne doivent être des fins en soi (à moins qu'on n'écrive un chapitre d'histoire du passé) ; elles acquièrent au contraire une signification à la seule condition qu'elles servent à justifier une activité pratique, une initiative de la volonté. Elles montrent quels sont les points de moindre résistance où la force de la volonté peut être appliquée avec le plus de fruit, elles suggèrent les opérations tactiques immédiates, elles indiquent les meilleures bases pour lancer une campagne d'agitation politique, le langage qui sera le mieux compris des foules, etc. L'élément décisif de toute situation est la force organisée en permanence et préparée depuis longtemps, et qu'on peut faire avancer quand on juge qu'une situation est favorable (et elle est favorable dans la seule mesure où une telle force existe et où elle est pleine d'une ardeur combative) ; aussi la tâche essentielle est-elle de veiller systématiquement et patiemment à former, à développer, à rendre toujours plus homogène, compacte, consciente d'elle-même cette force. C'est ce qu'on voit dans l'histoire militaire et dans le soin qu'on a apporté de tous temps à faire des armées prêtes à entrer en guerre à n'importe quel moment. Les grands États ont été de grands États précisément parce qu'ils avaient à tout moment la préparation nécessaire

pour s'insérer avec efficacité dans les conjonctures internationales favorables, ces dernières étant favorables parce qu'existait la possibilité concrète de s'y insérer efficacement.

(Mach., pp. 40-50 et G.q. 13, § 12, pp. 1561-1563 et § 17, pp. 1578-1589.) [1932-1933]

4. Quelques aspects théoriques et pratiques de l' « économisme »

Retour à la table des matières

Économisme : mouvement théorique pour le libre-échange, syndicalisme théorique. [1] Il faut voir dans quelle mesure le syndicalisme théorique a tiré son origine de la philosophie de la praxis, dans quelle mesure il l'a tirée des doctrines économiques du libre-échange c'est-à-dire, en dernière analyse, du libéralisme. Aussi faut-il voir si l'économisme, dans sa forme la plus achevée, n'est pas une filiation directe du libéralisme et s'il n'a pas eu, même à ses origines, bien peu de rapports avec la philosophie de la praxis, rapports qui seraient de toute façon extrinsèques et purement verbaux.

C'est de ce point de vue qu'il faut voir la polémique Einaudi-Croce [2] engendrée par la nouvelle préface (de 1917) au volume sur le *Materialismo storico* [3] : l'exigence mise en avant par Einaudi, de tenir compte des écrits d'histoire économique suscités par l'économie classique anglaise, peut être satisfaite en ce sens; à savoir qu'une telle littérature, par une contamination superficielle avec la philosophie de la praxis, a engendré l'économisme. C'est pourquoi, lorsque Einaudi critique (d'une façon à dire vrai imprécise) certaines dégénérescences économistes, il ne fait rien d'autre que de tirer sur ses propres troupes. Le lien entre idéologies libre-échangistes et syndicalisme théorique est surtout évident en Italie, où l'on sait l'admiration professée à l'égard de Pareto par des syndicalistes comme Lanzillo [4] et C. Ces deux tendances ont toutefois un sens très différent : la première appartient en propre à un groupe social dominant et dirigeant; la seconde, à un groupe social encore subalterne, qui n'a pas encore

---

1 Il faut entendre le courant anarchiste qui fait du syndicalisme la seule théorie du mouvement ouvrier.

2 Cf. *La Riforma sociale,* juillet-août 1918, p. 415.

3 *Materialismo storico ed economia marxistica, op. cit.* La préface de 1917 est un hommage à Marx et au marxisme qui eut une « grande et bénéfique influence » sur les intellectuels italiens de la fin du XIXe siècle.

4 Vilfredo Pareto est, avec Luigi Einaudi, le représentant le plus connu du courant libre-échangiste *(liberismo)*.

acquis la conscience de sa force, de ses possibilités et moyens de développement et ne sait donc pas sortir de la phase du primitivisme.

Les positions du mouvement du libre-échange se fondent sur une erreur théorique dont il n'est pas difficile d'identifier l'origine pratique : sur la distinction entre société politique et société civile, qui, de distinction méthodique, se trouve transformée en distinction organique et présentée comme telle. C'est ainsi qu'on affirme que l'activité économique est le propre de la société civile et que l'État ne doit pas intervenir dans sa réglementation. Mais, comme dans la réalité effective, société civile et État s'identifient, il faut bien convenir que le système du libre-échange est lui aussi une « réglementation » qui porte l'empreinte de l'État, introduite et maintenue par les lois et la contrainte : c'est le fait d'une volonté consciente de ses propres fins et non l'expression spontanée, automatique du fait économique. Aussi le système du libre-échange est-il un programme politique, destiné à changer, dans la mesure où il triomphe, le personnel dirigeant d'un État et le programme économique de l'État lui-même, c'est-à-dire à changer la distribution du revenu national.

Le cas du syndicalisme théorique est différent, dans la mesure où il se réfère à un groupe subalterne, auquel on interdit, avec cette théorie, de devenir dominant, de se développer au-delà de la phase économique-corporative pour s'élever à la phase d'hégémonie éthique-politique dans la société civile, et dominante dans l'État. En ce qui concerne la politique du libre-échange, on se trouve en face d'une fraction du groupe dirigeant qui veut modifier non pas la structure de l'État, mais seulement l'orientation du gouvernement, qui veut réformer la législation commerciale et seulement indirectement la législation industrielle (car il est indéniable que le protectionnisme, surtout dans les pays à marché pauvre et restreint, limite la liberté d'initiative industrielle et favorise maladivement l'a naissance des monopoles) : il s'agit d'une rotation des partis dirigeants au gouvernement, non de la fondation et de l'organisation d'une nouvelle société politique et encore moins d'un nouveau type de société civile. Dans le mouvement du syndicalisme théorique, le problème apparaît plus complexe; il est indéniable que chez lui l'indépendance et l'autonomie du groupe subalterne qu'on prétend exprimer, sont sacrifiées à l'hégémonie intellectuelle du groupe dominant, parce que le syndicalisme théorique n'est justement qu'un aspect du système libre-échangiste, justifié au moyen de quelques affirmations tronquées, donc banalisées, de la philosophie de la praxis. Pourquoi ce « sacrifice » et comment s'est-il opéré? On exclut la transformation du groupe subalterne en groupe dominant, soit parce que le problème n'est même pas envisagé (socialisme fabien [1], De Man, une partie importante du travaillisme) soit parce qu'il est présenté dans des formes incongrues et inefficaces

[1] Le courant fabien remonte à 1884, année où fut fondée la *Fabian Society,* qui se proposait d'instaurer graduellement le socialisme par des méthodes pacifiques. Sydney Webb et sa femme furent les membres les plus actifs de cette « société » dont fit également partie Bernard Shaw, et qui publiait des études sous le titre de *Fabian Essays on Socialism (Essais fabiens sur le socialisme).* Le courant fabien est toujours vivant en Angleterre, où l'on vient de publier de *Nouveaux essais fabiens*.

(tendances social-démocrates en général) soit parce qu'on affirme le saut immédiat du régime des groupes à celui de la parfaite égalité et de l'économie syndicale.

C'est une attitude pour le moins étrange que celle de l'économisme à l'égard des expressions de la volonté, de l'action et de l'initiative politiques et intellectuelles, qu'il considère comme si elles n'étaient pas une émanation organique de nécessités économiques et même la seule expression efficace de l'économie ; autre aspect incongru : poser concrètement la question de l'hégémonie est interprété comme un fait qui subordonne le groupe hégémonique. Le fait de l'hégémonie suppose indubitablement qu'on tienne compte des intérêts et des tendances des groupes sur lesquels l'hégémonie sera exercée, qu'il se forme un certain équilibre de compromis, c'est-à-dire que le groupe dirigeant fasse des sacrifices d'ordre économique-corporatif, mais il est également indubitable que de tels sacrifices et qu'un tel compromis ne peuvent concerner l'essentiel, car si l'hégémonie est éthique-politique, elle ne peut pas ne pas être également économique, elle ne peut pas ne pas avoir son fondement dans la fonction décisive que le groupe dirigeant exerce dans les secteurs décisifs de l'activité économique. (...)

Dans sa forme la plus répandue de superstition économiste, la philosophie de la praxis perd une grande partie de son expansivité culturelle dans la sphère supérieure du groupe intellectuel, alors qu'elle en gagne parmi les masses populaires et parmi les intellectuels de la bonne moyenne qui n'entendent pas se fatiguer le cerveau mais qui veulent avoir l'air très malin, etc. Comme l'écrivait Engels, il est très commode pour beaucoup de gens de croire qu'ils peuvent se procurer, à bon marché et sans fatigue aucune, et tenir dans leur poche toute l'histoire et toute la science politiques et philosophiques concentrées en deux ou trois formules. Comme on a oublié que la thèse selon laquelle les hommes acquièrent la conscience des conflits fondamentaux sur le terrain des idéologies, n'a pas un caractère psychologique ou moraliste, mais un caractère organique gnoséologique, il s'est créé une forma *mentis* [1] sous laquelle on considère la politique et par suite l'histoire comme un continuel marché *de dupes* [2], un tour d'illusionnisme et de prestidigitation. L'activité « critique » s'est réduite à dévoiler les trucs, à susciter des scandales, à fouiller mesquinement dans la vie personnelle des hommes représentatifs.

On a ainsi oublié que l' « économisme » étant, ou se présumant tel, un canon objectif d'interprétation (objectif-scientifique), la recherche dans le sens des intérêts immédiats devrait être valable pour tous les aspects de l'Histoire, pour les hommes qui représentent la « thèse » comme pour les hommes qui représentent l' « antithèse ». On a oublié en outre une autre proposition de la philosophie de la praxis : à savoir que les croyances populaires, ou les croyances du type croyances populaires, ont la validité des forces matérielles. Les erreurs d'interprétation dans le sens de la recherche des intérêts « sordidement judaïques » ont été parfois grossiers et comiques et ont

[1] Forme d'esprit au sens d'un pli définitif.

[2] En français dans le texte.

ainsi réagi négativement sur le prestige de la doctrine originale. C'est pourquoi il faut combattre l'économisme non seulement dans la théorie de l'historiographie, mais aussi et surtout dans la théorie et dans la pratique politique. Dans ce domaine, la lutte peut et doit être menée en développant le concept d'hégémonie, de la même façon qu'elle a été menée pratiquement dans le développement de la théorie du parti politique [1] et dans le développement pratique de la vie des partis politiques déterminés (la lutte contre la théorie de la révolution dite permanente, à laquelle on opposait le concept de dictature démocratique-révolutionnaire, l'importance du soutien accordé aux idéologies constitutionnelles [2], etc.) (...)

Un élément à ajouter à titre d'illustration des théories dites de l'intransigeance : celui de la rigide aversion de principe à ce qu'on nomme les compromis [3], qui a comme manifestation subordonnée ce qu'on peut appeler la « peur des dangers ». Que l'aversion de principe aux compromis soit étroitement liée à l'économisme, cela est clair, dans la mesure où la conception sur laquelle se fonde cette aversion ne peut être que la conviction inébranlable qu'il existe pour le développement historique des lois objectives qui ont le même caractère que les lois naturelles, à quoi s'ajoute une croyance en un finalisme fataliste dont le caractère est analogue au finalisme religieux : puisque des conditions favorables devront fatalement se réaliser et que par elles seront déterminés, d'une façon plutôt mystérieuse, des événements palingénésiques [4], on en conclut à l'inutilité, bien mieux au danger de toute initiative volontaire tendant à disposer à l'avance ces situations conformément à un plan. A côté de ces convictions fatalistes, existe toutefois la tendance à s'en remettre « pour la suite », aveuglément et en l'absence de tout critère, à la vertu régulatrice des armes, ce qui, à vrai dire, n'est pas complètement dépourvu d'une certaine logique ni d'une certaine cohérence, puisqu'on pense que l'intervention de la volonté est utile pour la destruction, non pour la reconstruction (déjà en acte dans le moment même de la destruction). La destruction est conçue mécaniquement, non comme une destruction-reconstruction. Dans de telles façons de penser, on ne tient pas compte du facteur « temps » et on ne tient pas compte, en dernière analyse, de l' « économie » elle-même en ce sens qu'on ne com-

---

1 Allusion à la lutte menée par Lénine contre l'économisme défini dans Que faire ? comme étant « la conception étroite du rôle de la social-démocratie et de ses tâches politiques ». « La lutte économique est une lutte professionnelle », et celle que Lénine mène pour la formation d'un parti organisé s'affirme contre les tendances (opportuniste et « révolutionniste ») du parti social-démocrate (spontanéité des masses et terrorisme excitatif).

2 « En réalité, écrit Lénine, le trait fondamental de toute la situation politique actuelle en Russie est que de très larges masses de la population sont imbues d'illusions constitutionnelles. » (LÉNINE : « illusions constitutionnelles ». Oeuvres, tome XXV, p. 211.) Après la Révolution de février 1917, Lénine fait triompher le mot d'ordre de lutte politique : « Tout le pouvoir aux soviets », alors que les courants hostiles aux bolchéviks subordonnent tout à la Constitution promise par le gouvernement provisoire. Or, affirme Lénine, « Il y a 99 chances sur 100 pour que l'Assemblée constituante ne se réunisse pas à la date prévue » (p. 212).

3 Cf. LÉNINE *: La Maladie infantile du communisme (le « gauchisme »),* chap. VIII : « Jamais de compromis? »

4 Événements qui apporteraient une palingénésie (nouvelle naissance) portant l'humanité vers la perfection.

prend pas comment les faits idéologiques de masse sont toujours en retard sur les phénomènes économiques de masse, et comment, en conséquence, la poussée automatique due au facteur économique est, à certains moments, ralentie, entravée ou même momentanément brisée par des éléments idéologiques traditionnels; que par conséquent il doit y avoir une lutte consciente et préparée à l'avance pour faire « comprendre » les exigences de la position économique de masse qui peuvent être opposées aux directives des chefs traditionnels. Une initiative politique appropriée est toujours nécessaire pour libérer la poussée économique des entraves de la politique traditionnelle, pour changer la direction politique de certaines forces qu'il est nécessaire d'absorber pour réaliser un bloc historique économique-politique nouveau, homogène, sans contradictions internes, et puisque deux forces « semblables » ne peuvent se fondre en un organisme nouveau que de deux manières : par une série de compromis ou par la force des armes, par l'union sur le terrain d'une alliance ou par la subordination violente de l'une à l'autre, la question est de savoir si on possède la force nécessaire et s'il est « productif » de l'employer. Si l'union de deux forces est nécessaire pour en vaincre une troisième, le recours aux armes et à la violence (en admettant qu'on puisse en disposer) est une pure hypothèse méthodique et l'unique possibilité concrète est le compromis, car on peut user de la force contre ses ennemis, mais non contre une partie de soi-même qu'on souhaite assimiler rapidement et dont il faut obtenir la « bonne volonté » et l'enthousiasme.

(Mach., pp. 29-37 et G.q. 13, § 18, pp. 1589-1597 et G.q. 13, § 23, pp. 1611-1613.) [1932-1933]

5. Internationalisme et politique nationale

Retour à la table des matières

Ce qu'a écrit Giuseppe Bessarione [1] (sous forme de questions et réponses) en septembre *1927* sur quelques points essentiels de science et d'art politiques. Le point qui me semble devoir être développé est le suivant : comment, d'après la philosophie de la praxis (dans sa manifestation politique), soit dans la formulation de son fondateur, soit et surtout en tenant compte des précisions apportées par son plus récent grand théoricien, la situation internationale doit-elle être considérée dans son aspect national? En réalité, le rapport « national » est le résultat d'une combinaison « originale » unique (en un certain sens) et c'est dans le contexte de cette originalité et de

[1] Staline.

cette unicité que la combinaison doit être comprise et conçue, si on veut la dominer et la diriger. Il est certain que le développement se fait en direction de l'internationalisme, mais le point de départ est « national », et c'est de là qu'il faut partir. Mais la perspective est internationale et ne peut être qu'internationale. Aussi faut-il étudier de très près la combinaison de forces nationales que la classe internationale devra diriger et développer en fonction de la perspective et des directives internationales. La classe dirigeante mérite ce nom à la seule condition qu'elle interprète exactement cette combinaison, dont elle est elle-même composante, ce qui lui permet, en tant que telle, de donner au mouvement une certaine orientation, dans certaines perspectives. C'est sur ce point que me parait s'établir la divergence fondamentale de Léon Davidovitch [1] et de Bessarione, pour l'interprétation du mouvement majoritaire. [2] Les accusations de nationalisme sont ineptes, si elles se réfèrent au fond du problème. Quand on étudie l'effort accompli de *1902* à *1917* par les majoritaires, on voit que son originalité consiste à épurer l'internationalisme de tout élément vague et purement idéologique (au sens défavorable du terme) pour lui donner un contenu de politique réaliste. Le concept d'hégémonie est celui où se nouent les exigences de caractère national, et on comprend pourquoi certaines tendances ne partent pas de ce concept, ou se contentent de l'effleurer. Une classe de caractère international, dans la mesure où elle guide des couches sociales étroitement nationales (intellectuels), et même souvent moins encore que nationales, particularistes et municipalistes (les paysans), doit se « nationaliser », en un certain sens, et ce sens n'est d'ailleurs pas très étroit, car, avant que se forment les conditions d'une économie planifiée à l'échelle mondiale, il est nécessaire de traverser des phases multiples où les combinaisons régionales (de groupes de nations) peuvent être variées. D'autre part, il ne faut jamais oublier que le développement historique suit les lois de la nécessité tant que l'initiative n'est pas nettement passée du côté des forces qui tendent à construire suivant un plan de division du travail fondé sur la paix et la solidarité. Que les concepts non nationaux (c'est-à-dire qui ne se réfèrent pas à chaque pays particulier) soient erronés, on le voit clairement par l'absurde : ils ont conduit à la passivité et à l'inertie dans deux phases bien distinctes :
1. dans la première phase, personne ne croyait devoir commencer, autrement dit chacun pensait qu'en prenant l'initiative, il allait se trouver isolé; dans l'attente d'un mouvement d'ensemble, personne ne bougeait, personne n'organisait le mouvement;
2. la seconde phase est peut-être pire, car on attend une forme de « napoléonisme » anachronique et antinaturel (en effet, toutes les phases historiques ne se répètent pas dans la même forme). Les faiblesses théoriques de cette forme moderne de l'ancien mécanisme sont masquées par la théorie générale de la révolution permanente qui n'est rien d'autre qu'une prévision générique qu'on présente comme un dogme et qui se détruit d'elle-même, par le fait qu'elle ne se manifeste pas dans les faits.

(Mach., pp. 114-115 et G.q. 14, § 68, pp. 1728-1730.)
[1932-1933]

---

[1] Trotski.

[2] Le bolchevisme

6. l'État

Retour à la table des matières

La révolution apportée par la classe bourgeoise dans la conception du droit et, en conséquence, dans la fonction de l'État, consiste surtout dans la volonté de conformisme (par suite, caractère éthique [1] du droit et de l'État). Les classes dominantes d'avant la Révolution étaient essentiellement conservatrices en ce sens qu'elles ne tendaient pas à élaborer un passage organique des autres classes à la leur, c'est-à-dire à élargir leur sphère de classe « techniquement » et idéologiquement : la conception de caste fermée. La classe bourgeoise se pose elle-même comme un organisme en continuel mouvement, capable d'absorber toute la société, en l'assimilant à son niveau culturel et économique : toute la fonction de l'État est transformée : l'État devient « éducateur », etc.

Comment peut-il se produire un arrêt, comment peut-on revenir à la conception de l'État, comme pure force, etc. La classe bourgeoise est « saturée » : non seulement elle ne gagne plus en extension mais elle se désagrège; non seulement elle n'assimile pas de nouveaux éléments, mais elle rejette une partie d'elle-même (ou tout au moins les rejets sont considérablement plus nombreux que les assimilations). Enfin une classe qui peut se poser elle-même comme susceptible d'assimiler toute la société, et qui est en même temps capable d'exprimer ce processus, porte à la perfection cette conception de l'État et du droit, au point de concevoir le moment où finiront l'État et le droit, parce que devenus inutiles, après avoir épuisé les possibilités de leur rôle et avoir été absorbés par la société civile.

---

[1] « Éthique » est le terme indissolublement lié chez Croce à « politique » ; les deux termes définissent ensemble les deux moments nécessaires de l'État (appelés aussi le moral et l'utile) dont l'incessant conflit État-Église entendu « au sens idéal » donne naissance à des synthèses toujours nouvelles. Voici la définition que propose Gramsci : « Voici, me semble-t-il, ce qu'on peut dire de plus sensé et de plus concret à propos de l'État éthique : tout État est éthique dans la mesure où une de ses fonctions les plus importantes est d'élever la grande masse de la population à un certain niveau culturel et moral, niveau (ou type) qui correspond aux nécessités de développement des forces productives et par conséquent aux intérêts des classes dominantes. L'école, comme fonction éducatrice positive, et les tribunaux comme fonction éducative, répressive et négative, sont les activités de l'État les plus importantes en ce sens : mais, en réalité, à ce but tendent une multiplicité d'autres initiatives et d'autres activités dites privées qui forment l'appareil de l'hégémonie politique et culturelle des classes dominantes. La conception de Hegel appartient à une période où le développement en extension de la bourgeoisie pouvait sembler illimité, d'où la possibilité d'affirmer le caractère éthique de la bourgeoisie ou son universalité : tout le genre humain sera bourgeois. Mais, en réalité, seul le groupe social qui pose la fin de l'État et sa propre fin comme but à atteindre, peut créer un État éthique, tendant à mettre un terme aux divisions internes qu'entraîne la domination, etc. et à créer un organisme social unitaire technico-moral. » (Machiavel, p. 128 et Gq 8, § 179, pp. 1049-1059.)

(G.q. 8, § 2, p. 937.)
[1931-19321

Voici une question qu'il faut creuser : la conception de l'État-gendarme-veilleur de nuit (mise à part la qualification de caractère polémique : gendarme, veilleur de nuit, etc.) n'est-elle pas en somme la seule conception de l'État qui surmonte les phases extrêmes « corporatives-économiques » ?

Nous sommes toujours sur le terrain de l'identification entre État et gouvernement, identification qui est justement une représentation de la forme corporative-économique, c'est-à-dire de la confusion entre société civile et société politique, car il faut noter que dans la notion générale d'État entrent des éléments qu'il faut ramener à la notion de Société civile [1] (au sens, pourrait-on dire, où État = société politique + société civile, c'est-à-dire hégémonie cuirassée de coercition). Pour une doctrine de l'État qui entend concevoir ce dernier comme susceptible tendanciellement de dépérir et de se résoudre dans la société « réglée » [2], c'est une question fondamentale. On peut imaginer l'élément État-coercition comme s'épuisant au fur et à mesure que s'affirment les éléments toujours plus importants de société « réglée » (soit État éthique, soit société civile).

Les expressions d' « État éthique » ou de « société civile » arriveraient à signifier que cette « image » d'État sans État était dans la pensée des plus grands savants de la politique et du droit, dans la mesure où ils se plaçaient sur le terrain de la science pure (pure utopie, en tant que fondée sur le fait qu'on suppose tous les hommes réellement égaux, donc également raisonnables et moraux, c'est-à-dire susceptibles d'accepter la loi spontanément, librement et non par contrainte, non comme imposée par une autre classe ou comme quelque chose d'extérieur à la conscience).

Il faut rappeler que l'expression de « veilleur de nuit » pour l'État libéral est de Lassalle, c'est-à-dire d'un théoricien dogmatique et non dialectique de l'État (bien

---

1 Les rapports entre société civile (« conditions de la vie matérielle » ou, en régime capitaliste, système de la production « privée ». appareil « privé » d'hégémonie) et la société politique, doivent être conçus en fonction de la définition de l'État comme « équilibre entre la société politique et la société civile » (voir note p. 147). Voir à ce propos le rôle de médiation entre société politique et société civile des intellectuels, « commis du groupe dominant pour les fonctions subalternes de l'hégémonie » (p. 607). L'analyse des rapports entre société civile et société politique tels que les conçoit Gramsci fournit les éléments fondamentaux pour une critique du libéralisme et du fascisme. Si le libéralisme prétend nier à l'État tout droit d'intervention dans la société civile (Cf. p. 468) et fait d'une distinction méthodologique une distinction organique, le fascisme aboutit à une « forme extrême de société politique » (Machiavel, *p*. 161).

2 C'est la société sans classe, où l'anarchie de la production sociale a disparu et qui a progressivement élaboré sa propre discipline organique. Voir p. 77 : « Marx marque intellectuellement le début d'un âge historique qui durera probablement des siècles, c'est-à-dire jusqu'à la disparition de la société politique et à l'avènement de la société « réglée ». Cf. ENGELS, *Anti-Dühring,* Ed. soc., 1973, p. 324. « Dans la mesure où l'anarchie de la production sociale disparaît, l'autorité politique de l'État entre en sommeil. Les hommes, enfin maîtres de leur propre socialisation, deviennent par là même, maîtres de la nature, maîtres d'eux-mêmes, libres. »

examiner la doctrine de Lassalle sur ce point et sur l'État en général, en opposition avec le marxisme). Dans la doctrine de l'État-société « réglée », d'une phase où « État » sera équivalent à « gouvernement », et « État » s'identifiera avec « société civile », on devra passer à une phase d'État-veîlleur de nuit, phase d'une organisation coercitive qui prendra en tutelle le développement des éléments de société « réglée » dont la continuelle croissance réduira progressivement les interventions autoritaires et coactives de l'État. Mais cette perspective ne peut toutefois faire penser à un « nouveau » libéralisme, encore qu'elle conduise au seuil d'une ère de liberté organique.

(Mach., pp. 128-132 et G.q. 6, § 88, pp. 763-764.)
[1930-1932]

7. Le parti politique

Retour à la table des matières

On a déjà dit que, à l'époque moderne, le nouveau Prince ne pourrait avoir comme protagoniste un héros personnel, mais le parti politique, c'est-à-dire, à chaque moment donné et dans les différents rapports intérieurs des différentes nations, le parti politique qui entend (et qui est rationnellement et historiquement fondé dans ce but) fonder un nouveau type d'État.

Il faut observer comment dans les régimes qui se posent comme totalitaires [1], la fonction traditionnelle de la couronne est en réalité assumée par un certain parti, qui même est totalitaire justement parce qu'il remplit cette fonction. Bien que tout parti soit l'expression d'un groupe social, et d'un seul groupe social, toutefois, dans des conditions déterminées, certains partis déterminés représentent justement un seul groupe social, dans la mesure où ils exercent une fonction d'équilibre et d'arbitrage entre les intérêts de leur propre groupe et où ils font en sorte que le développement du groupe qu'ils représentent ait lieu avec le consentement et l'aide des groupes alliés, sinon franchement avec ceux des groupes ouvertement hostiles. La formule constitutionnelle du roi ou du président de la République qui « règne mais ne gouverne pas » est la formule qui exprime juridiquement cette fonction d'arbitrage, la préoccupation des partis constitutionnels de ne pas « découvrir » la couronne ou le président. Les formules qui établissent la non-responsabilité, en matière d'actes gouvernementaux, du chef de l'État, et en revanche la responsabilité ministérielle, sont la « casuistique » qui distingue d'une part, le principe général de tutelle qui va de pair avec une concep-

[1] Il est important de remarquer que Gramsci n'utilise pas ce mot au sens péjoratif qu'il a acquis aujourd'hui dans certaines sphères politiques et idéologiques; il s'agit d'un terme signifiant approximativement « qui embrasse et unifie une totalité ». Équivalents possibles : global - totalité dynamiquement unifiée...

tion unitaire de l'État, d'autre part le consentement des gouvernés à l'action de l'État, quel que soit le personnel qui gouverne dans l'immédiat et le parti auquel il appartient.

Avec le parti totalitaire, ces formules perdent de leur signification et par suite, les institutions qui fonctionnaient dans le sens de ces formules se trouvent diminuées; mais la fonction elle-même est assimilée par le parti, qui exaltera le concept abstrait d' « État » et cherchera de différentes façons à donner l'impression que la fonction « de force impartiale » est active et efficace.

(G.q. 13, § 21, p. 1601-1602.)
[1932-1933]

Quand on veut écrire l'histoire d'un parti politique, il faut, en réalité, affronter toute une série de problèmes, beaucoup moins simples que ne le croit, par exemple, Roberto Michels [1], qui pourtant est considéré comme un spécialiste en la matière. Que doit être l'histoire d'un parti ? Sera-ce la simple narration de la vie antérieure d'une organisation politique ? La façon dont elle naît, les premiers groupes qui la constituent, les polémiques idéologiques à travers lesquelles se forment son programme et sa conception du monde et de la vie ? Il s'agirait en ce cas de l'histoire de groupes restreints d'intellectuels et parfois de la biographie politique d'une seule personnalité. Le cadre du tableau devra par conséquent être plus vaste et plus compréhensif.

On devra faire l'histoire d'une masse déterminée d'hommes qui a suivi les promoteurs, les a soutenus de sa confiance, de sa loyauté, de sa discipline et les a critiqués d'une manière « réaliste », se dispersant ou restant passive devant certaines initiatives. Mais cette masse sera-t-elle constituée des seuls adhérents au parti ? Sera-t-il suffisant de suivre les congrès, les votes, etc., c'est-à-dire l'ensemble des activités et les modes d'existence par lesquels la masse d'un parti manifeste sa volonté ? Il faudra évidemment tenir compte du groupe social dont le parti en question est l'expression et la partie la plus avancée : l'histoire d'un parti, en somme, ne pourra être que l'histoire d'un groupe social déterminé. Mais ce groupe n'est pas isolé; il y a ses amis, ceux qui ont avec lui des affinités, ses adversaires, ses ennemis. Ce n'est que d'un tableau complexe de tout l'ensemble de la Société et de l'État (et souvent avec les interférences internationales) que pourra naître l'histoire d'un parti, ce qui permet de dire qu'écrire l'histoire d'un parti ne signifie rien d'autre qu'écrire l'histoire générale d'un pays d'un point de vue monographique pour en mettre en relief un aspect caractéristique. Un parti peut avoir eu plus ou moins de signification et de poids, dans la mesure exacte où son activité particulière a plus ou moins déterminé l'histoire d'un pays.

[1] Roberto MICHELS *: Les Partis politiques, essai sur les tendances oligarchiques des démocraties,* trad. Dr S. Jankélévitch, Paris, Flammarion 1914. (Bibl. de philosophie scientifique.)

Voici donc que la façon d'écrire l'histoire d'un pays permet de voir quel concept on a de ce qu'est un parti et de ce qu'il doit être. Le sectaire s'exaltera sur de minuscules faits intérieurs, qui prendront à ses yeux une signification ésotérique et le combleront d'un enthousiasme mystique; l'historien, tout en donnant à chaque chose l'importance qu'elle a dans le tableau d'ensemble, mettra surtout l'accent sur l'efficacité réelle du parti, sur sa force déterminante, positive et négative, et la manière dont cette force a contribué à créer un événement aussi bien qu'à empêcher que d'autres événements s'accomplissent.

(G.q. 13, § 33, pp. 1629-1630.)
[1932-1933]

Le problème de savoir quand un parti est formé, c'est-à-dire quand il a un rôle précis et permanent, donne lieu à bien des discussions, et souvent, hélas, à une forme de vanité, qui n'est pas moins ridicule ni dangereuse que la « vanité des nations [1] » dont parle Vico. On peut dire, il est vrai, qu'un parti n'est jamais achevé ni formé en ce sens que tout développement crée de nouveaux engagements et de nouvelles charges et en ce sens que pour certains partis se vérifie le paradoxe qu'ils sont achevés et formés quand ils n'existent plus, c'est-à-dire quand leur existence est devenue historiquement inutile. Ainsi, puisque tout parti n'est qu'une nomenclature de classe, il est évident que pour le parti qui se propose d'annuler la division en classes, sa perfection et son achèvement consistent à ne plus exister par suite de la suppression des classes et donc de leurs expressions. Mais on veut ici faire allusion à un moment particulier de ce processus de développement, au moment qui suit celui où un fait peut exister et ne pas exister, en ce sens que la nécessité » de son existence n'est pas encore devenue « péremptoire », mais qu'elle dépend en « grande partie » de l'existence de personnes possédant un extraordinaire pouvoir de volition et une extraordinaire volonté.

Quand un parti devient-il « nécessaire » historiquement? Quand les conditions de son « triomphe », de son inéluctable transformation en État sont au moins en voie de formation et laissent prévoir normalement leurs développements ultérieurs. Mais quand peut-on dire, dans de telles conditions, qu'un parti ne peut être détruit avec des moyens normaux ? [2] Pour répondre à cette question, il faut développer un raisonnement : pour qu'un parti existe, il est nécessaire que confluent trois éléments fondamentaux (c'est-à-dire trois groupes d'éléments) :

---

[1] Cette « vanité » [Boria] est, chez Vico, l'attitude des nations qui « ont toujours la prétention de se considérer comme les premières à avoir trouvé les commodités de la vie et à avoir conservé leurs traditions depuis les origines du monde ». (La *Science nouvelle, 124, 125, 127, op. cit., pp. 62-63.)*

[2] Allusion aux tentatives de destruction du parti de la classe ouvrière par le fascisme (par des moyens qui ne sont pas « normaux ») : le problème posé est celui de la survivance du parti dans ses masses et dans ses cadres.

1. Un élément diffus d'hommes communs, moyens, qui offrent comme participation leur discipline, leur fidélité, mais non l'esprit de création et de haute organisation. Sans eux, le parti n'existerait pas, c'est vrai, mais il est vrai aussi que le parti n'existerait pas plus « uniquement » avec eux. Ils constituent une force dans la mesure où se trouvent les hommes qui les centralisent, les organisent, les disciplinent, mais en l'absence de cette force de cohésion, ils s'éparpilleraient et s'anéantiraient en une poussière impuissante. Il n'est pas question de nier que chacun de ces éléments puisse devenir une des forces de cohésion, mais on les envisage précisément au moment où ils ne le sont pas et où ils ne sont pas dans les conditions de l'être, ou s'ils le sont, ils ne le sont que dans un cercle restreint, politiquement sans effet et sans conséquence.

2. L'élément principal de cohésion qui centralise sur le plan national, qui rend efficace et puissant un ensemble de forces qui, abandonnées à elles-mêmes, seraient zéro ou guère plus; cet élément est doué d'une puissante force de cohésion, qui centralise et discipline et également, - sans doute même à cause de cela -, invente (si on entend « inventer » dans une certaine direction, en suivant certaines lignes de force, certaines perspectives, voire certaines prémisses) : il est vrai aussi que tout seul, cet élément ne formerait pas le parti, toutefois, il le formerait davantage que le premier élément considéré. On parle de capitaines sans armée, mais en réalité, il est plus facile de former une armée que de former des capitaines. Tant il est vrai qu'une armée constituée est détruite si les capitaines viennent à manquer, alors que l'existence d'un groupe de capitaines, qui se sont concertés, d'accord entre eux, réunis par des buts communs, ne tarde pas à former une armée même là où rien n'existe.

3. Un élément moyen, qui doit articuler le premier au second élément, les mettre en rapport par un contact non seulement « physique » mais moral et intellectuel. Dans la réalité, pour chaque parti existent « des proportions définies » entre ces trois éléments et on atteint le maximum d'efficacité quand ces « proportions définies » sont réalisées.

Après ces considérations, on peut dire qu'un parti ne peut être détruit avec des moyens normaux, quand existe nécessairement le second élément, - dont la naissance est liée à certaines conditions matérielles objectives (et si ce second élément n'existe pas, tout raisonnement est vide de sens), - serait-il même dispersé et errant - car il est alors impossible que ne se forment pas les deux autres, c'est-à-dire le premier, qui nécessairement forme le troisième comme sa continuation et son moyen d'expression.

Il faut, pour que cela se fasse, que se soit formée la conviction inébranlable qu'une solution déterminée des problèmes vitaux soit nécessaire. Sans cette conviction, il ne se formera que le second élément, dont la destruction est la plus facile à cause de son petit nombre, mais il est nécessaire que ce second élément, s'il vient à être détruit, ait laissé comme héritage un ferment qui lui permette de se reformer. Et où ce ferment subsistera-t-il mieux et pourra-t-il mieux se former que dans le premier et le troisième

élément, qui, évidemment, ont le plus d'homogénéité avec le second ? L'activité que le second élément consacrera à la constitution de ce ferment est donc fondamentale : le critère de jugement de ce second élément devra être recherché : 1. dans ce qu'il fait réellement; 2. dans ce qu'il prépare pour le cas où il viendrait à être détruit. Il est difficile de dire laquelle de ces deux activités est la plus importante. Car dans la lutte, on doit toujours prévoir la défaite et la préparation de ses propres successeurs est une activité aussi importante que celle qu'on déploie pour atteindre la victoire.

(*Mach., pp.* 20-26 et G.q. 14, § 70, pp. 1732-1734.)
[1932-1933]

8. Fonction progressive ou régressive d'un parti

Retour à la table des matières

Il est difficile d'exclure qu'un parti politique quelconque (des groupes dominants, mais aussi des groupes subalternes) ne remplisse pas également une fonction de police, c'est-à-dire de tutelle d'un certain ordre politique et légal. Si le fait était démontré d'une manière définitive, le problème devrait être posé en d'autres termes : à savoir la manière dont s'exerce une telle fonction et son orientation. Se fait-elle dans le sens d'une répression ou d'une diffusion, c'est-à-dire est-elle de caractère réactionnaire ou progressif ? Le parti considéré exerce-t-il sa fonction de police pour conserver un ordre extérieur extrinsèque, entrave des forces vives de l'histoire, ou l'exerce-t-il dans un sens qui tend à porter le peuple à un nouveau niveau de civilisation dont l'ordre politique et légal n'est qu'une des expressions d'un programme ? En fait, il y a toujours des gens pour enfreindre une loi : 1. parmi les éléments sociaux réactionnaires que la loi a dépossédés; 2. parmi les éléments progressifs que la loi comprime ; 3. parmi les éléments qui n'ont pas atteint le niveau de civilisation que la loi peut représenter. La fonction de police d'un parti peut donc être progressive ou régressive : elle est progressive quand elle tend à contenir dans l'orbite de la légalité les forces réactionnaires dépossédées et à élever au niveau de la nouvelle légalité les masses arriérées. Elle est régressive quand elle tend à comprimer les forces vives de l'histoire et à maintenir une légalité dépassée, anti-historique, devenue extrinsèque. Du reste, le fonctionnement du parti considéré fournit des critères de discrimination : quand le parti est progressif, il fonctionne « démocratiquement » (au sens d'un centralisme démocratique), quand le parti est régressif, il fonctionne « bureaucratiquement » (au sens d'un centralisme bureaucratique). Le parti, dans ce dernier cas, n'est qu'un simple exécutant, qui ne décide pas : il est alors techniquement un organe de police et son nom de « parti politique » est une pure métaphore de caractère mythologique.

(Mach., p. 16 et G.q. 14, § 34, pp. 1691-1692.)
[1932-1933]

9. Centralisme organique, centralisme démocratique, discipline

Retour à la table des matières

Comment doit-on comprendre la discipline, si l'on veut signifier par ce terme un rapport continuel et permanent entre gouvernés et gouvernants, réalisant une volonté collective ? Certainement pas comme une acceptation passive et paresseuse des ordres, comme l'exécution mécanique d'une consigne (ce qui sera pourtant nécessaire dans certaines occasions, au cours d'une action déjà décidée et commencée par exemple), mais comme une assimilation consciente et lucide de la directive à réaliser. La discipline n'annihile donc pas la personnalité au sens organique, elle limite seulement l'arbitraire et l'impulsivité irresponsables, pour ne pas parler de la vanité qui consiste à se mettre en avant. Il en va de même, si l'on y réfléchit, du concept de « prédestination » propre à quelques courants du christianisme qui n'annihile pas ce qu'on appelle « libre arbitre » dans la conception catholique, puisque l'individu accepte « volontairement » le vouloir divin (c'est ainsi que Manzoni pose le problème dans la *Pentecôte* [1] auquel, il est vrai, il ne pourrait pas s'opposer, mais auquel il collabore ou non de toutes ses forces morales. La discipline n'annihilie donc ni la personnalité, ni la liberté : la question de « la personnalité et de la liberté » ne se pose pas pour le fait de la discipline; elle se pose au niveau de l' « origine du pouvoir qui commande la discipline ». Si cette origine est « démocratique », c'est-à-dire si l'autorité est une fonction technique spécialisée et non pas un « arbitraire » ou une obligation extrinsèque et extérieure, la discipline est un élément nécessaire de l'ordre démocratique, de la liberté. Il faut dire fonction technique spécialisée lorsque l'autorité est exercée dans un groupe socialement (ou nationalement) homogène ; quand elle est exercée par un groupe sur un autre groupe, la discipline sera autonomie et liberté pour le premier groupe, mais pas pour le second.

Dans le cas d'une action commencée ou même déjà décidée (sans qu'on ait le temps de remettre utilement en discussion la décision), la discipline peut aussi sembler extrinsèque et autoritaire. Mais elle est alors justifiée par d'autres éléments. Il s'agit d'une observation de sens commun : une décision (orientation) partiellement

---

[1] *La Pentecôte : œuvres* de Manzoni en forme d'hymne écrite en *1821* ; Manzoni projeta de consacrer à des sujets religieux une série de douze hymnes sacrés qui devaient célébrer les grandes fêtes solennelles de l'Eglise. Cinq seulement virent le jour dont *La Pentecôte* est le plus important.

fausse peut faire moins de mal qu'une désobéissance même justifiée par des raisons générales, puisqu'aux dommages partiels de l'orientation partiellement fausse s'ajoutent d'autres dommages provoqués par la désobéissance et par la multiplication des orientations (cela s'est souvent vérifié dans les guerres, lorsque des généraux n'ont pas obéi à des ordres partiellement erronés ou dangereux, en provoquant des catastrophes pires et souvent irrémédiables).

(P.P., pp. 65-66, et G.q. 14, § 48, pp. 1706-1707.)
[1932-1933]

10. Lutte politique et guerre militaire

Retour à la table des matières

A propos des rapprochements qu'on fait entre concepts de guerre de mouvement et guerre de position dans l'art militaire et les concepts correspondants dans l'art politique, il faut rappeler le petit livre de Rosa [Luxemburg] [1] traduit en italien en 1919 par C. Alessandri (traduit du français).

Dans ce livre, on théorise un peu rapidement et superficiellement les expériences historiques de 1905 : Rosa en effet négligea les éléments « volontaires » et d'organisation qui, dans ces événements, furent beaucoup plus répandus et efficaces que n'est portée à le croire Rosa, victime d'un certain préjugé « économiste » et spontanéiste. Ce petit livre toutefois (comme d'autres livres du même auteur) est un des documents les plus significatifs de la théorisation de la guerre de mouvement appliquée à l'art politique. L'élément économique immédiat (crises, etc.) est considéré comme l'artillerie de campagne qui, dans la guerre, ouvre un passage dans la défense ennemie, passage suffisant pour rendre possible une irruption des troupes et remporter un succès définitif (stratégique), ou au moins un succès important dans la directive de la ligne stratégique. Naturellement, dans la science historique, l'efficacité de l'élément économique immédiat est considérée comme beaucoup plus complexe que celle de l'artillerie lourde dans la guerre de mouvement, car cet élément était conçu comme ayant un triple effet : 1. d'ouvrir un passage dans la défense ennemie, après avoir jeté la confusion dans les rangs mêmes de l'ennemi, abattu sa confiance en lui-même, dans ses forces et dans son avenir; 2. de permettre d'organiser les troupes avec une rapidité

[1] Rosa LUXEMBURG *: La Grève en masse, le parti et les syndicats,* Maspero.
... « La grève en masse, telle que nous la montre la Révolution russe [de 1905], n'est pas un moyen ingénieux inventé pour donner plus de force à la lutte prolétarienne ; elle est le mode de mouvement de la masse prolétarienne, la forme de manifestation de la lutte prolétarienne de la Révolution. » (p. 42.)

foudroyante, de créer les cadres existants (élaborés jusque-là par le processus historique général) à leur poste d'encadrement des troupes disséminées; 3. de créer avec une rapidité foudroyante, l'idéologie centrée sur l'identité du but à atteindre. C'était une forme de déterminisme économique implacable, avec cette circonstance aggravante que les effets étaient conçus comme très rapides dans le temps et dans l'espace ; aussi s'agissait-il d'un véritable mysticisme historique, de l'attente d'une sorte de fulguration mystérieuse.

L'observation du général Krasnov (dans son roman) [1] est une pure niaiserie : selon lui, l'Entente (qui ne voulait pas une victoire de la Russie impériale afin que ne fût pas résolue définitivement en faveur du tsarisme la question orientale) imposa à l'état-major russe la guerre de tranchée (idée absurde, étant donné l'énorme développement du front, de la Baltique à la mer Noire, qui comprenait de grandes zones marécageuses et boisées) alors que la seule possibilité offerte était la guerre de mouvement. En réalité, l'armée russe tenta la guerre de mouvement et d'enfoncement, surtout dans le secteur autrichien (mais aussi en Prusse orientale) et connut des succès très brillants bien qu'éphémères. La vérité est qu'on ne peut pas choisir la forme de guerre qu'on veut, à moins d'avoir d'emblée une supériorité écrasante sur l'ennemi, et on sait ce qu'a coûté en pertes humaines l'obstination des états-majors à ne pas vouloir reconnaître que la guerre de position était « imposée » par les rapports généraux des forces qui s'affrontaient. La guerre de position n'est pas en effet constituée exclusivement par les tranchées proprement dites, mais par tout le système d'organisation et d'industrie du territoire qui se trouve derrière l'armée en position; et elle est imposée surtout par le tir rapide des canons, des mitrailleuses, des mousquetons, par la concentration des armes en un point déterminé, et aussi par l'abondance du ravitaillement qui permet de remplacer rapidement le matériel perdu après un enfoncement et un repli. Un autre élément est la grande masse d'hommes, qui constituent les forces déployées, dont la valeur est très inégale, et qui justement ne peuvent opérer qu'en tant que masse. On voit comment, sur le front oriental, autre chose était de faire irruption dans le secteur allemand et autre chose dans le secteur autrichien, et comment même dans le secteur autrichien renforcé par des troupes allemandes choisies et commandées par des Allemands, l'attaque de choc comme tactique finit par un désastre. [2] On vit quelque chose d'analogue au cours de la guerre polonaise [3] de 1920, quand l'avance

---

[1] P. N. KRASNOV *: Ot dvouglavago orla do krasnomou znameni. (De l'aigle à deux têtes au drapeau rouge),* roman. Berlin, Diakov, 1921.

[2] Allusion aux offensives russes des années 1914-1915 ; alors que dans la partie nord du front oriental, tenue par les Allemands, les Russes ont, dès le début de la campagne, subi des revers, leur supériorité numérique exploitée notamment dans l'attaque brusquée de l'été 1914 leur a permis d'écraser initialement les troupes austro-hongroises et d'occuper la Galicie. L'été 1915, ces résultats ont été annulés devant une contre-attaque des troupes austro-hongroises encadrées et renforcées par les corps allemands du général Mackensen.

[3] Pilsudski avait lancé en avril 1920 la Pologne dans une offensive contre la Russie des Soviets, en comptant profiter de sa faiblesse et des luttes contre-révolutionnaires. Mais son offensive en Ukraine est stoppée dès le mois de mai (contre-offensive de Toukatchevski). L'offensive russe amène Boudienny aux abords de Varsovie. Pilsudski est sauvé par l'appui de la France qui lui envoie des munitions et des officiers, dont le général Weygand.

russe, qui semblait irrésistible fut arrêtée devant Varsovie par le général Weygand sur la ligne commandée par des officiers français. Les techniciens militaires eux-mêmes qui s'en tiennent désormais fixement à la guerre de position comme ils faisaient auparavant pour la guerre de mouvement, ne soutiennent certes pas que le type précédent doive être banni de la science; mais que, dans les guerres entre les États les plus avancés du point de vue industriel et civilisation, on doit considérer ce type comme réduit à une fonction tactique plus que stratégique, on doit le considérer dans la situation même où se trouvait à une époque antérieure, la guerre de siège par rapport, à la guerre de mouvement.

La même réduction doit être faite dans l'art et la science politiques au moins en ce qui concerne les États les plus avancés, où la « société civile » est devenue une structure très complexe et résistante aux « irruptions » catastrophiques de l'élément économique immédiat (crises, dépressions, etc.) : les superstructures de la société civile sont comme le système des tranchées dans la guerre moderne. De même qu'il arrivait, au cours de cette dernière guerre, qu'une attaque acharnée d'artillerie donnât l'impression d'avoir détruit tout le système défensif adverse, mais n'en avait détruit en fait que la surface extérieure et que, lorsque venait le moment d'attaquer et d'avancer, les assaillants se trouvaient en face d'une ligne défensive encore efficace, ainsi en est-il dans la politique pendant les grandes crises économiques ; et ce n'est pas parce qu'il y a crise que les troupes d'assaut s'organisent avec une rapidité foudroyante dans le temps et dans l'espace, encore moins acquièrent-elles un esprit agressif; réciproquement, ceux qui subissent l'assaut ne se démoralisent pas, n'abandonnent pas leur défenses, poursuivent la lutte dans les décombres et ne perdent pas confiance dans leur propre force ni dans leur avenir. Les choses certes ne restent pas telles quelles, mais il est certain qu'on ne trouve pas tous ces éléments de rapidité, de rythme accéléré, de marche progressive définitive que s'attendraient à y trouver les stratèges du « cadornisme » politique.

Le dernier fait du genre dans l'histoire de la politique se trouve dans les éléments de 1917. Ils ont marqué un tournant décisif dans l'histoire de l'art et de la science politiques. Il s'agit donc d'étudier « en profondeur » quels sont les éléments de la société civile qui correspondent aux systèmes de défense dans la guerre de position. On dit « en profondeur » à dessein, parce qu'ils ont été étudiés, mais de points de vue superficiels et banals, comme certains historiens du costume étudient les étrangetés de la mode féminine, ou d'un point de vue « rationaliste », c'est-à-dire avec la conviction que certains phénomènes sont détruits dès qu'ils sont expliqués d'une manière « réaliste », comme si c'étaient des superstitions populaires (qui du reste elles aussi ne sont pas détruites par une simple explication).

(G.q. 13, § 24, pp. 1613-1616.)

Il faut voir si la fameuse théorie de Bronstein [1] sur la « permanence » du mouvement n'est pas le reflet politique de la théorie de la guerre de mouvement (rappeler l'observation du général de cosaques Krasnov), et en dernière analyse, le reflet des conditions générales-économiques-culturelles-sociales d'un pays où les cadres de la vie nationale sont embryonnaires et relâchés et ne peuvent devenir « tranchée ou forteresse ». En ce cas, on pourrait dire que Bronstein, qui apparaît comme un « occidentaliste », était au contraire un cosmopolite, c'est-à-dire superficiellement national et superficiellement occidentaliste ou européen. Ilitch [2], au contraire, était profondément national et profondément européen.

Bronstein, dans ses souvenirs, rappelle qu'il lui fut dit que sa théorie s'était avérée bonne après quinze ans, et il répond à l'épigramme par une autre épigramme. En réalité, sa théorie en tant que telle n'était pas bonne, ni quinze ans avant ni quinze ans après : comme il arrive aux obstinés dont parle Guichardin, il devina en gros, c'est-à-dire qu'il eut raison dans la prévision pratique la plus générale ; cela revient à prédire à une enfant de quatre ans qu'elle deviendra mère, et quand elle le devient à vingt ans, on dit « je l'avais deviné », en ne se souvenant toutefois pas que lorsqu'elle avait quatre ans, on voulait violer l'enfant avec la conviction qu'elle deviendrait mère. Il me semble qu'Ilitch avait compris qu'il fallait un changement, de la guerre de mouvement, appliquée victorieusement en Orient [3] en 1917, à la guerre de position qui était la seule possible en Occident, où, comme l'observe Krasnov, en peu de temps les armées pouvaient accumuler des quantités infinies de munitions, où les cadres sociaux étaient encore capables de devenir des tranchées imprenables. C'est là, me semble-t-il, le sens de la formule du « front unique », qui correspond à la conception de l'Entente d'un seul front sous le commandement unique de Foch.

Le seul point est qu'Ilitch n'eut pas le temps d'approfondir sa formule, même si on tient compte qu'il ne pouvait l'approfondir que théoriquement, alors que la tâche fondamentale était nationale, et exigeait qu'on reconnût le terrain et qu'on déterminât les éléments de tranchée et de forteresse représentés par les éléments de la société civile, etc. En Orient, l'État étant tout, la société civile était primitive et gélatineuse ; en Occident, entre État et société civile, il y avait un juste rapport et dans un État branlant on découvrait aussitôt une robuste structure de la société civile. l'État n'était qu'une tranchée avancée, derrière laquelle se trouvait une robuste chaîne de forteresses et de casemates; plus ou moins d'un État à l'autre, s'entend, mais c'est justement ce qui demandait une attentive reconnaissance de caractère national.

La théorie de Bronstein peut être comparée à celle de certains syndicaliste français, à propos de la grève générale et à la théorie de Rosa dans l'opuscule traduit par Alessandri : l'opuscule de Rosa et les théories de Rosa ont, du reste, influencé les syndicalistes français, comme le montrent certains articles de Rosmer sur l'Allemagne

---

[1] La théorie de Trotski sur la « révolution permanente ».
[2] Lénine.
[3] En Russie.

dans *La Vie ouvrière* (première série en fascicules) : elle dépend également en partie de la théorie de la spontanéité.

(Mach., pp. 62-68 et G.q. 7, § 16, pp. 865-867.)
[1931-1932]

11. Passage de la guerre de mouvement (et par attaque frontale) à la guerre de position dans le domaine politique

Retour à la table des matières

Cela me semble le problème de théorie politique le plus important qu'ait posé la période d'après-guerre, et le plus difficile à résoudre de façon juste. Il est lié aux problèmes soulevés par Bronstein [1] qui, d'une façon ou d'une autre, peut être considéré comme le théoricien de l'attaque frontale à un moment où elle ne peut qu'entraîner la défaite. Ce passage à la guerre de position dans la science politique n'est lié qu'indirectement (médiatement) à celui survenu dans le domaine militaire, bien qu'il y ait certainement un lien et un lien essentiel. La guerre de position demande d'énormes sacrifices à des masses immenses de population; pour cette raison, une concentration inouïe de l'hégémonie est nécessaire et par conséquent une forme de gouvernement plus « interventionniste » qui prenne plus ouvertement l'offensive contre les opposants et organise en permanence l' « impossibilité » d'une désagrégation interne : contrôles de tous genres, politiques, administratifs, etc., renforcement des « positions » hégémoniques du groupe dominant, etc. Tout cela indique que l'on est entré dans une phase culminante de la situation historique et politique, car dès qu'elle est acquise dans le domaine politique, la victoire de la « guerre de position » est décisive de façon définitive. La guerre de mouvement subsiste en politique tant qu'il s'agit de conquérir des positions qui ne sont pas décisives et qu'ainsi toutes les ressources de l'hégémonie de l'État ne sont pas mobilisables; mais quand, pour une raison ou pour une autre, ces positions ont perdu leur valeur et que seules les positions décisives ont de l'importance, on passe alors à la guerre de siège, tendue, difficile, qui exige des qualités exceptionnelles de patience et d'esprit d'invention. En politique, le siège est réciproque, malgré toutes les apparences, et le seul fait que celui qui domine doive

[1] Léon *Trotski*.

faire étalage de toutes ses ressources, montre combien il prend son adversaire au sérieux.

« Une résistance trop longue dans une place assiégée est démoralisante en soi. Elle implique des souffrances, des fatigues, des privations de repos, des maladies et la présence continuelle non pas du danger aigu qui trempe, mais du danger chronique qui abat. » [1]

(P.P., pp. 71-72 et G.q. 6, § 138, pp. 801-802.)
[1930-1932]

12. Le concept de révolution passive

Retour à la table des matières

Le concept de « révolution passive » doit être déduit rigoureusement des deux principes de science politique fondamentaux : 1. qu'aucune formation sociale ne disparaît tant que les forces productives qui se sont développées en elle trouvent encore place pour un mouvement progressif ultérieur; 2. que la société ne se propose pas de tâches pour la solution desquelles n'aient pas déjà été couvées les conditions nécessaires, etc. Il va de soi que ces principes doivent d'abord être développés d'un point de vue critique dans toute leur portée et épurés de tout résidu de mécanisme et de fatalisme. On devra également les ramener à la description des trois moments fondamentaux qui permettent de caractériser une « situation » ou un équilibre de forces, en donnant sa valeur maximale au second moment, ou équilibre des forces politiques et surtout au troisième moment ou équilibre politique-militaire.

On peut observer que Pisacane, dans ses Essais, se préoccupe justement de ce troisième moment : il comprend à la différence de Mazzini, toute l'importance qu'a la présence en Italie d'une armée autrichienne aguerrie, toujours prête à intervenir en n'importe quel point de la péninsule, et qui en plus, a derrière elle toute la puissance militaire de l'Empire des Habsbourg, c'est-à-dire une matrice toujours prête à former de nouvelles armées de renfort. Autre élément historique à rappeler : le développement du christianisme au sein de l'Empire romain, de même que le phénomène actuel du gandhisme aux Indes et la théorie de la non-résistance au mal de Tolstoï qui se rapprochent tant de la première phase du christianisme (avant l'édit de Milan [2]). Le gandhisme et le tolstoïsme sont des théorisations naïves, teintées de religion, de la «

---

[1] Karl Marx : La *question d'Orient,* article du 14 septembre *1855*.

[2] L'édit de Constantin qui autorise l'exercice du culte chrétien et en fait la religion d'État (313).

révolution passive ». Il faut rappeler aussi quelques mouvements qu'on a nommés « liquidationnistes » et les réactions qu'ils suscitèrent, en fonction des époques et des formes de situations déterminées (surtout du troisième moment). [1] Le point de départ de l'étude sera l'exposé de Vincenzo Cuoco [2]) ; mais il est évident que l'expression de Cuoco à propos de la révolution napolitaine de 1799 n'est qu'un point de départ, car le concept est complètement modifié et s'est enrichi.

(G.q. 15 § 17, pp. 1774-1775.)
[1933]

Le concept de « révolution passive » au sens que Vincenzo Cuoco attribue à la première période du Risorgimento italien peut-il être mis en rapport avec le concept de « guerre de position » comparée à la guerre de mouvement ? En d'autres termes, a-t-on eu ces concepts après la Révolution française et le binôme Proudhon-Gioberti peut-il être justifié par la panique créée par la Terreur de 1793 comme le sorélisme par la panique qui a suivi les massacres parisiens de 1871 ? C'est-à-dire existe-t-il une identité absolue entre guerre de position et révolution passive ? ou tout au moins existe-t-il ou peut-on concevoir toute une période historique où l'on doive identifier les deux concepts, jusqu'au moment où la guerre de position redevient guerre de mouvement ?

C'est un jugement dynamique qu'il faut donner sur les « restaurations » qui seraient une « astuce de la Providence » au sens de Vico. Voici un problème : dans la lutte Cavour-Mazzini où Cavour est le représentant de la révolution passive - guerre de position et Mazzini celui de l'initiative populaire -guerre de mouvement, ne sont-ils pas tous les deux indispensables exactement dans la même mesure ? Il faut toutefois tenir compte du fait que, alors que Cavour était conscient de sa tâche (au moins dans une certaine mesure) en ce qu'il comprenait la tâche de Mazzini [3], Mazzini ne semble pas avoir été conscient de la sienne ni de celle de Cavour; si, au contraire, Mazzini avait eu une telle conscience, c'est-à-dire s'il avait été un politique

1 Voir plus haut l'analyse des « situations ».

2 Saggio *critico* sulla *rivoluzione* di Napoli, a cura di Gastone Manacorda, Milano, Ed. Universale economica, 1951, 2 vol. La première édition de cet Essai *critique* parut en 1801. - La « révolution passive » est pour V. Cuoco celle qu'apportent de l'extérieur les armées conduites par Bonaparte. Cette révolution n'est pas celle du peuple, et accentue la séparation entre les intellectuels et la masse, entre la culture et la nation d'où, la contradiction chez Cuoco entre l'aspiration à l'indépendance d'une « nation » italienne et sa préférence fondamentale pour une révolution sans « révolutien ».

3 Mazzini, qui a scellé en 1832 un pacte d'alliance avec Bonarroti (représentant de la pure tradition jacobine), s'éloigne ensuite de plus en plus d'une dictature révolutionnaire, d'où ses conflits avec Garibaldi qui, jusqu'à la fin de sa vie, reste fidèle à cette conception. Mazzini représente les positions des classes bourgeoises avancées certes, mais qui préconisent en dernière analyse l'union ou la réconciliation de tous les milieux (le noble terrien et le paysan, le bourgeois et l'homme du peuple, etc.). Malgré une abondante propagande d'allure « radicale », cette limite à gauche laisse toutes sortes de possibilités de contacts et de glissements vers les modérés.

réaliste et non un apôtre illuminé (en somme s'il n'avait pas été Mazzini), l'équilibre résultant de la confluence des deux activités aurait été différent, plus favorable au mazzinisme : et l'État italien se serait constitué sur des bases moins arriérées et plus modernes. Et puisque dans tout événement historique, se manifestent presque toujours des situations semblables, il faut voir si on ne peut pas tirer de ce fait quelque principe général de science et d'art politiques. On peut appliquer au concept de révolution passive (et on peut en trouver confirmation dans le Risorgimento italien) le critère d'interprétation des modifications moléculaires qui en réalité modifient progressivement la composition précédente des forces et deviennent donc des matrices de nouvelles modifications. Ainsi dans le Risorgimento italien on a vu comment le passage au Cavourisme (après 1848) d'éléments toujours nouveaux du Parti d'Action a modifié progressivement la composition des forces modérées en liquidant le néo-guelfisme, d'une part, et en appauvrissant le mouvement mazzinien d'autre part (c'est à ce processus qu'appartiennent également les oscillations de Garibaldi, etc.). Aussi cet élément est-il la phase originaire de ce phénomène qu'on a appelé Plus tard « transformisme » et dont l'importance n'a pas été, semble-t-il jusqu'ici, mise dans la lumière qui lui est due comme forme de développement historique.

Insister, en développant ce concept, sur le fait que, tandis que Cavour était conscient de sa tâche dans la mesure où il avait une conscience critique de celle de Mazzini, Mazzini lui, devait en réalité à la conscience faible ou nulle qu'il avait de la tâche de Cavour, une conscience également bien faible de sa propre tâche : d'où ses hésitations (à Milan dans la période qui a suivi les Cinq Journées [1] et en d'autres occasions) et ses initiatives hors saison, qui, finalement, ne servaient que la politique piémontaise. C'est là une illustration du problème théorique concernant la façon dont il fallait comprendre la dialectique, problème posé dans Misère *de la Philosophie* : que tout membre de l'opposition dialectique doit chercher à être tout lui-même et jeter dans la lutte toutes ses propres « ressources » politiques et morales et que ce n'est qu'ainsi qu'on peut avoir un dépassement réel, voilà qui n'était pas compris par Proudhon ni par Mazzini. On dira que ce principe n'était pas davantage compris par Gioberti ni par les théoriciens de la révolution passive ou « révolution-restauration » [2], mais c'est là un autre problème : chez ces derniers « l'incompréhension » théorique était l'expression pratique des nécessités contraignant la « thèse » à développer toutes ses propres possibilités, au point de réussir à incorporer une partie de l'antithèse elle-même, pour ne pas se laisser, en somme, « dépasser » dans l'opposition dialectique; en réalité, seule la thèse développe toutes ses possibilités de lutte, jusqu'à s'accaparer les soi-disant représentants de l'antithèse : c'est précisément en cela que consiste la révolution passive ou révolution-restauration. Certes il faut considérer à ce point de l'exposé la question du passage de la lutte politique de la

[1] Nom donné traditionnellement au soulèvement révolutionnaire de Milan (18-23 mai 1848) contre les troupes autrichiennes de Radetsky; les Milanais forcèrent Radetsky à la retraite, malgré un bombardement de la ville.

[2] Il faudra voir ce qui a été écrit sur 1848 par des chercheurs marxistes, mais il semble qu'il n'y ait pas grand-chose à attendre de ce côté-là. Les événements italiens, par exemple, ne furent examinés qu'à la lumière des livres de Bolton King, etc. (Note *de Gramsci.)*

« guerre de mouvement » à la « guerre de position », ce qui en Europe se produisit après 1848, et qui ne fut pas compris par Mazzini ni par les mazziniens, alors que quelques autres le comprirent au contraire : le même passage se produit après 1871, etc. La question était difficile à comprendre à l'époque pour des hommes comme Mazzini, étant donné que les guerres militaires n'avaient pas fourni le modèle, mais qu'au contraire les doctrines militaires se développaient dans le sens de la guerre de mouvement : il faudra voir si chez Pasacane, qui du mouvement fut le théoricien militaire, on rencontre des indications allant dans ce sens.

Il faut voir encore Pisacane parce qu'il fut le seul qui tenta de donner au Parti d'Action un contenu non seulement formel mais substantiel : d'antithèse dépassant les positions traditionnelles. Et qu'on ne dise pas que pour obtenir ces résultats historiques il y avait nécessité péremptoire d'une insurrection populaire armée, comme le pensait Mazzini jusqu'à en être obsédé, c'est-à-dire non en réaliste, mais en missionnaire religieux. L'intervention populaire qui ne fut pas possible dans la forme concentrée et simultanée de l'insurrection, n'eut pas lieu davantage sous la forme « diffuse » et capillaire de la pression indirecte, ce qui au contraire était possible et aurait été la prémisse indispensable de la première forme. La forme concentrée ou simultanée était rendue impossible par la technique militaire du temps, mais en partie seulement, c'est-à-dire que l'impossibilité existe dans la mesure où on ne fit pas précéder la forme concentrée et simultanée par une préparation idéologique de longue haleine, prévue organiquement pour réveiller les passions populaires et en rendre possible la concentration et l'éclatement simultanés.

Après 1848 une critique des méthodes qui ont précédé l'échec ne fut faite que par les modérés, et en effet tout le mouvement se rénova, le néo-guelfisme fut liquidé, des hommes nouveaux occupèrent les premiers postes de direction. Aucune autocritique, au contraire, de la part du mazzinisme, ou alors autocritique liquidatrice, en ce sens que de nombreux éléments abandonnèrent Mazzini, et formèrent l'aile gauche du parti piémontais; comme seule tentative « orthodoxe », c'est-à-dire faite de l'intérieur, on eut les essais de Pisacane, qui jamais toutefois ne devinrent la plate-forme d'une nouvelle politique organique, et cela bien que Mazzini lui-même reconnût que Pisacane avait une « conception stratégique » de la révolution nationale italienne.

(*Mach.* pp. 69-74 et G.q. 15, § 11, pp. 1766-1769.)
[1933]

13. Éléments de politique

Dans ce domaine, il faut bien le dire, ce qu'on oublie d'abord, ce sont justement les premiers éléments, les choses les plus élémentaires ; et pourtant, comme ils se

répètent mille fois, ces éléments deviennent les piliers de la politique et de n'importe quelle action collective.

Le premier élément, c'est qu'il existe réellement des gouvernés et des gouvernants, des dirigeants et des dirigés. Toute la science et l'art politiques se fondent sur ce fait primordial, irréductible (dans certaines conditions générales). Les origines de ce fait constituent un problème en soi, qui devra être étudié à part (au moins pourra-t-on et devra-t-on étudier comment atténuer et faire disparaître le fait, en changeant certaines conditions susceptibles d'être identifiées comme agissant dans le sens de cette division), mais il reste le fait qu'il existe des dirigeants et des dirigés, des gouvernants et des gouvernés. Ce fait étant acquis, il faudra voir comment on peut diriger de la manière la plus efficace (une fois définis certains buts) et comment, en conséquence, assurer la meilleure préparation aux dirigeants (c'est plus précisément l'objet de la première section de la science et de l'art politiques) et comment d'autre part, on apprend à connaître les lignes de moindre résistance ou lignes rationnelles conduisant à l'obéissance des dirigés et des gouvernés. Dans la formation des dirigeants, ce qui est fondamental, c'est le point de départ : veut-on qu'il y ait toujours des gouvernés et des gouvernants, ou bien veut-on créer les conditions qui permettront que disparaisse la nécessité de cette division ? C'est-à-dire part-on du principe de la division perpétuelle du genre humain ou bien ne voit-on dans cette division qu'un fait historique, répondant à certaines conditions ? Il faut voir clairement que, même si elle remonte, en dernière analyse, à une division en groupes sociaux, cette division en gouvernés et gouvernants existe cependant, les choses étant ce qu'elles sont, jusque dans le sein d'un même groupe, même d'un groupe socialement homogène; en un certain sens, on peut dire que cette division est une création de la division du travail, que c'est un fait technique. C'est sur cette coexistence de problèmes que spéculent ceux qui, en toute chose, voient seulement la « technique », la nécessité « technique », etc., pour ne pas envisager le problème fondamental.

Étant donné que jusque dans un même groupe existe cette division entre gouvernants et gouvernés, il devient nécessaire d'établir quelques principes n'admettant aucune dérogation, et c'est justement sur ce terrain que surviennent les « erreurs » les plus graves, c'est-à-dire que se manifestent les incapacités les plus criminelles, mais aussi les plus difficiles à corriger. On croit que, une fois établi le principe de l'homogénéité d'un groupe, l'obéissance doit être automatique, et non seulement qu'elle doit être acceptée sans qu'on ait besoin d'en démontrer la « nécessité » ni la rationalité, mais qu'elle est indiscutable (certains pensent et, ce qui est pire, agissent conformément à cette pensée, que l'obéissance « viendra » sans être demandée, sans que la voie à suivre soit indiquée). C'est ainsi qu'il est difficile d'extirper des dirigeants le « cadornisme [1] », c'est-à-dire la conviction qu'une chose sera faite parce que le diri-

[1] Le mot vient du général Luigi Cadorna, chef d'état-major des armées italiennes jusqu'à la retraite de Caporetto (1917) dont il fut le principal responsable. Caporetto met en lumière le caractère erroné du système de direction en vigueur dans l'armée italienne, et le « cardornisme » symbolise ici le bureaucratisme ou l'autoritarisme des dirigeants qui considèrent comme superflu le travail de persuasion auprès des « dirigés » pour gagner leur adhésion volontaire.

geant considère comme juste et rationnel qu'elle soit faite : si elle n'est pas faite, la « faute » est versée au compte de ceux « qui auraient dû » etc. C'est ainsi qu'il est difficile d'extirper l'habitude criminelle de négliger d'éviter les sacrifices inutiles. Et pourtant, le sens commun montre que la majeure partie des désastres collectifs (politiques) arrivent parce qu'on n'a pas cherché à éviter le sacrifice inutile, ou qu'on a montré qu'on ne tenait pas compte du sacrifice des autres et qu'on a joué avec la peau des autres. Chacun a entendu raconter par des officiers du front comment les soldats réellement risquaient leur vie dans les moments où c'était vraiment nécessaire, mais comment au contraire ils se révoltaient quand ils voyaient qu'on n'avait pour eux aucun égard. Par exemple : une compagnie était capable de jeûner plusieurs jours, si elle voyait que les vivres ne pouvaient arriver pour une raison de force majeure, mais elle se mutinait si on sautait un seul repas par négligence et bureaucratisme, etc.

Ce principe s'étend à toutes les actions qui exigent un sacrifice. C'est pourquoi, toujours, après tout échec, il faut avant tout rechercher la responsabilité des dirigeants, et cela, au sens strict (par exemple : un front est constitué de plusieurs sections et chaque section a ses dirigeants : il est possible que d'une défaite les dirigeants d'une section soient plus responsables que ceux d'une autre, mais c'est une question de degré, et il ne s'agit pas d'exclure la responsabilité de quiconque, en aucun cas).

Une fois posé le principe qu'il existe des dirigés et des dirigeants, des gouvernés et des gouvernants, il est vrai que les « partis » sont jusqu'ici la façon la plus adéquate d' « élaborer » les dirigeants et la capacité de diriger (les « partis » peuvent se présenter sous les noms les plus divers, même sous le nom d'antiparti et de « négation des partis [1] » ; en réalité, même ceux qu'on appelle des « individualistes » sont des hommes de parti, à cette différence près qu'ils voudraient être « chefs de parti » par la grâce de Dieu ou en vertu de l'imbécillité de ceux qui les suivent).

Développement du concept général contenu dans l'expression « esprit d'État [2] ». Cette expression a un sens bien précis, historiquement déterminé. Mais un problème se pose : existe-t-il quelque chose de semblable à ce qu'on appelle « esprit d'État » dans tout mouvement sérieux, c'est-à-dire qui ne soit pas l'expression arbitraire d'indi-

---

[1] Les fascistes définissaient souvent leur parti comme un « anti-parti », et Mussolini aimait insister sur son « individualisme » de principe.

[2] Concept utilisé par Hegel dans sa *Philosophie de l'Histoire :*

« L'esprit d'un peuple est un esprit déterminé et comme on vient de le dire, déterminé selon le degré historique de son développement. Cet esprit constitue le fondement et le contenu pour les autres formes de la conscience de lui-même qui ont été indiquées (...) A cause de l'identité première de leur substance, de leur contenu et de leur objet, les formations sont unies inséparablement à l'esprit de l'État, telle forme politique ne peut coexister qu'avec telle religion et dans tel État ne peuvent exister que telle philosophie et tel art. » (Leçons *sur la philosophie de lHistoire, J.* Vrin 1963, trad. Gribelin, pp. 49-50.)

La notion d'un « esprit de l'État » fut reprise par le fascisme, voir Mussolini, discours à la Chambre des députés, 13 mai 1929 : « Qu'aurait été l'État, s'il n'avait pas un esprit, une moralité, s'il ne disposait pas de ce qui donne de la force à ses lois, de ce grâce à quoi il réussit à s'assurer l'obéissance de ses citoyens ? »

vidualismes plus ou moins justifiés ? Tout d'abord, l' « esprit d'État » suppose la « continuité », soit avec le passé ou la tradition, soit avec l'avenir, c'est-à-dire qu'il suppose que tout acte est le moment d'un processus complexe, qui est déjà commencé et qui continuera. Le sentiment de responsabilité de ce processus, le sentiment d'en être les acteurs responsables, d'être solidaires de forces « inconnues » matériellement, mais qu'on sent pourtant actives et opérantes et dont on tient compte, comme si elles étaient « matérielles » et physiquement présentes, s'appelle justement dans certains cas « esprit d'État ». Il est évident qu'une telle conscience de la « durée » doit être non pas abstraite mais concrète, c'est-à-dire en un certain sens ne pas dépasser certaines limites ; mettons que les limites minima soient la génération précédente et la génération future, ce qui n'est pas peu dire, car on considérera les générations, non pas en comptant trente ans avant pour l'une, trente ans après pour l'autre, mais organiquement, au sens historique, ce qui pour le passé tout au moins est facile à comprendre : nous nous sentons solidaires des hommes qui aujourd'hui sont très vieux, et qui pour nous représentent le « passé » qui vit encore parmi nous, qu'il nous faut reconnaître, avec lequel il faut faire les comptes, qui est un des éléments du présent et des prémisses du futur. Et avec les enfants, avec les générations qui naissent et qui grandissent et dont nous sommes responsables. (Bien différent est le « culte » de la « tradition », qui a une valeur tendancieuse, qui implique un choix et un but déterminés, c'est-à-dire qui est à la base d'une idéologie.) Même si un « esprit d'État » ainsi entendu existe chez tout le monde, il faut toutefois combattre tour à tour les déformations qui l'affectent ou les déviations qu'il produit.

« Le geste pour le geste », la lutte pour la lutte, etc., et surtout l'individualisme étroit et petit, qui n'est que la satisfaction capricieuse d'impulsions momentanées, etc. (En réalité, il s'agit toujours de l' « apolitisme » italien, qui prend ces formes variées, pittoresques et bizarres.) L'individualisme n'est qu'un apolitisme de caractère animal, le sectarisme est « apolitisme », et, si on y regarde de près, le sectarisme est en effet une forme de « clientèle » personnelle, alors que manque l'esprit de parti qui est l'élément fondamental de « l'esprit d'État ». Démontrer que l'esprit de parti est l'élément fondamental de l'esprit d'État est une des thèses les plus importantes à soutenir ; vice versa, l' « individualisme » est un élément de caractère animal, « qui fait l'admiration des étrangers » comme les ébats des habitants d'un jardin zoologique.

(Mach., pp. 17-20 et G.q. 15, § 4, pp. 1752-1755.)
[1933]

Troisième partie

III.

L'organisation de la culture

1. L'école, appareil d'hégémonie. L'organisation de l'école et de l'université (cahier 12)

Retour à la table des matières

On peut observer en général que, dans la civilisation moderne, toutes les activités pratiques sont devenues si complexes et les sciences se sont tellement imbriquées dans la vie que chaque activité pratique tend à créer une école pour ses propres dirigeants et spécialistes, et par suite à créer un groupe d'intellectuels du niveau le plus élevé, destinés à enseigner dans ces écoles. Ainsi, à côté du type d'école qu'on pourrait appeler « humaniste » (c'est le type traditionnel le plus ancien, qui visait à développer en chaque individu humain la culture générale encore indifférenciée, le pouvoir fondamental de penser et de savoir se diriger dans la vie), on a créé tout un système d'écoles particulières de différents niveaux, pour des branches professionnelles entières ou pour des professions déjà spécialisées et caractérisées avec précision. On peut même dire que la crise scolaire qui sévit aujourd'hui est justement liée au fait que ce processus de différenciation et de particularisation se produit dans le chaos, sans principes clairs et précis, sans un plan bien étudié et consciemment établi : la crise du programme et de l'organisation scolaire, autrement dit de l'orientation générale d'une politique de formation des cadres intellectuels modernes, est en grande partie un aspect et une complication de la crise organique plus globale et plus générale.

La division fondamentale de l'école en classique et professionnelle était un schéma rationnel : l'école professionnelle pour les classes exécutantes, l'école classique pour les classes dominantes et les intellectuels. Le développement de la base industrielle, tant en ville qu'à la campagne, suscitait un besoin croissant du nouveau type d'intellectuel urbain ; à côté de l'école classique se développa l'école technique (professionnelle mais non manuelle), ce qui mit en question le principe même de l'orientation concrète de la culture générale, de l'orientation humaniste de la culture générale fondée sur la tradition gréco-romaine. Cette orientation une fois mise en question, on peut dire qu'elle est liquidée ; car sa capacité formatrice se fondait en grande partie sur le prestige général et traditionnellement indiscuté d'une forme déterminée de civilisation.

La tendance actuelle est d'abolir tout type d'école « désintéressée » (non immédiatement intéressée) et formatrice, quitte à en laisser subsister un modèle réduit pour une petite élite de messieurs et de darnes qui n'ont pas de souci de se préparer un avenir professionnel. La tendance est de répandre toujours davantage les écoles professionnelles spécialisées dans lesquelles la destinée de l'élève et son activité future sont prédéterminées. La crise aura une solution qui, rationnellement, devrait aller dans ce sens : école initiale unique de culture générale, humaniste, formatrice, qui trouverait un juste équilibre entre le développement de l'aptitude au travail manuel (technique, industriel) et de développement et de l'aptitude au travail intellectuel. De ce type d'école unique, à travers des expériences répétées d'orientation professionnelle, on, passera à l'une des écoles spécialisées ou au travail productif.

Il faut garder présente à l'esprit la tendance qui s'accentue : chaque activité pratique tend à se créer sa propre école spécialisée, comme chaque activité intellectuelle tend à se créer ses propres cercles de culture. Cercles qui jouent le rôle d'institutions postscolaires spécialisées dans l'organisation des conditions permettant à chacun de se tenir au courant des progrès réalisés dans sa propre branche scientifique.

On peut aussi observer que les organismes délibérants tendent toujours davantage à distinguer dans leur activité deux aspects « organiques » : l'activité délibérative, qui leur est essentielle, et l'activité technico-culturelle consistant dans l'examen préalable par des experts et dans l'analyse scientifique préalable des problèmes qui doivent donner lieu à décision. Cette activité a déjà créé tout un corps bureaucratique de structure nouvelle : en plus des bureaux spécialisés où le personnel compétent prépare le matériel technique pour les organismes délibérants, se crée un second corps de fonctionnaires plus ou moins « bénévoles » et désintéressés, choisis tour à tour dans l'industrie, la banque, la finance. C'est là un des mécanismes à travers lesquels la bureaucratie de carrière avait fini par contrôler les régimes démocratiques et les parlements; à présent le mécanisme s'étend organiquement et absorbe dans son cercle les grands spécialistes de l'activité pratique privée, qui contrôle ainsi et les régimes et les bureaucraties. Il s'agit là d'un développement organique nécessaire qui tend à intégrer le personnel spécialisé dans la technique politique avec le personnel spécialisé dans

les questions concrètes d'administration des activités pratiques essentielles des grandes et complexes sociétés nationales modernes : donc, toute tentative pour exorciser du dehors ces tendances ne produit d'autre résultat que sermons moralisateurs et gémissements rhétoriques.

La question se pose de modifier la préparation du personnel technique politique, en complétant sa culture selon les nécessités nouvelles, et d'élaborer de nouveaux types de fonctionnaires spécialisés capables de compléter collégialement l'activité délibérante. Le type traditionnel du « dirigeant » politique, préparé seulement aux activités juridico-formelles, devient anachronique et représente un danger pour la vie de l'État. Le dirigeant doit avoir ce minimum de culture générale technique qui lui permette, sinon de « créer » de façon autonome la solution juste, du moins de savoir arbitrer entre les solutions explorées par les experts et choisir alors celle qui est juste du point de vue « synthétique » de la technique politique. (...)

Un point important dans l'étude de l'organisation pratique de l'école unitaire concerne le cours de la scolarité dans ses divers niveaux conformes à l'âge des élèves, à leur développement intellectuel et moral et aux fins que l'école elle-même veut atteindre. L'école unitaire ou de formation humaniste (ce terme d'humanisme entendu au sens large et non seulement dans son sens traditionnel) ou de culture générale, devrait se proposer d'insérer les jeunes dans l'activité sociale après les avoir conduits à un certain niveau de maturité et de capacité pour la création intellectuelle et pratique, et d'autonomie dans l'orientation et l'initiative. La fixation de l'âge scolaire obligatoire dépend des conditions économiques générales, car celles-ci peuvent contraindre à demander aux jeunes et aux enfants un certain apport productif immédiat. L'école unitaire exige que l'État puisse assumer les dépenses qui sont aujourd'hui à la charge des familles pour l'entretien des élèves, c'est-à-dire qu'il transforme de fond en comble le budget du ministère de l'Éducation nationale, en l'étendant, de façon inouïe et en le compliquant : toute la fonction d'éducation et de formation des nouvelles générations cesse d'être privée pour devenir publique, car ainsi seulement elle peut englober toutes les générations sans divisions de groupes ou de castes. Mais cette transformation de l'activité scolaire demande un développement inouï de l'organisation pratique de l'école, c'est-à-dire des bâtiments, du matériel scientifique, du corps enseignant, etc.

En particulier le corps enseignant devrait être plus nombreux, car l'efficacité de l'école est d'autant plus grande et intense que le rapport entre maître et élèves est plus petit, ce qui renvoie à d'autres problèmes dont la solution n'est ni facile ni rapide. Même la question des bâtiments n'est pas simple, parce que ce type d'école devrait être un collège avec dortoirs, réfectoires, bibliothèques spécialisées, salles adaptées aux travaux de séminaires, etc. C'est pourquoi, au début, ce nouveau type d'école devra être et ne pourra être que réservé à des groupes restreints, à des jeunes choisis par concours ou désignés, sous leur responsabilité, par des institutions appropriées.

L'école unitaire devrait correspondre à la période représentée aujourd'hui par les écoles élémentaires et moyennes, réorganisées non seulement pour le contenu et la méthode d'enseignement, mais aussi pour la disposition des différents niveaux de la scolarité. Le premier degré élémentaire ne devrait pas dépasser trois ou quatre années et, à côté de l'enseignement des premières notions « instrumentales » de l'instruction - lire, écrire, compter, géographie, histoire -, il devrait développer spécialement le domaine aujourd'hui négligé des « droits et devoirs », c'est-à-dire les premières notions de l'État et de la Société, en tant qu'éléments primordiaux d'une nouvelle conception du monde qui entre en lutte avec les conceptions données par les divers milieux sociaux traditionnels, conceptions qu'on peut appeler folkloriques. Le problème didactique à résoudre est de tempérer et féconder l'orientation dogmatique qui ne peut pas ne pas être propre à ces premières années. Le reste du cursus ne devrait pas durer plus de six ans, de sorte qu'à quinze-seize ans, on devrait pouvoir avoir franchi tous les degrés de l'école unitaire. (...)

On peut objecter qu'un tel cursus est trop fatigant par sa rapidité, si l'on veut atteindre effectivement les résultats que l'actuelle organisation de l'école classique se propose mais n'atteint pas. On peut dire pourtant que le complexe de la nouvelle organisation devra contenir en lui-même les éléments généraux qui font qu'aujourd'hui, pour une partie des élèves au moins, le cursus est au contraire trop lent. Quels sont ces éléments ? Dans une série de familles, en particulier celles des couches intellectuelles, les enfants trouvent dans la vie familiale une préparation, un prolongement et un complément de la vie scolaire ; ils absorbent, comme on dit, dans « l'air » quantité de notions et d'attitudes qui facilitent la scolarité proprement dite : ils connaissent déjà et développent la connaissance de la langue littéraire, c'est-à-dire le moyen d'expression et de connaissance, techniquement supérieur aux moyens possédés par la population scolaire moyenne de six à douze ans. C'est ainsi que les élèves de la ville, par le seul fait de vivre en ville, ont absorbé dès avant six ans quantité de notions et d'attitudes qui rendent la scolarité plus facile, plus profitable et plus rapide. Dans l'organisation interne de l'école unitaire doivent être créées au moins les principales de ces conditions, outre le fait, qui est à supposer, que parallèlement à l'école unitaire se développerait un réseau de jardins d'enfants et autres institutions dans lesquelles, même avant l'âge scolaire, les petits enfants seraient habitués à une certaine discipline collective et pourraient acquérir des notions et des habitudes préscolaires. En fait, l'école unitaire devrait être organisée comme un collège avec une vie collective diurne et nocturne, libérée des formes actuelles de discipline hypocrite et mécanique, et l'étude devrait se faire collectivement, avec l'aide des maîtres et des meilleurs élèves, même pendant les heures de travail dit individuel, etc.

Le problème fondamental se pose pour la phase du cursus actuel représenté *aujourd'hui* par le lycée, phase *qui aujourd'hui* ne se différencie en rien, comme type d'enseignement, des classes précédentes; sinon par la supposition abstraite d'une plus grande maturité intellectuelle et morale de l'élève, conforme à son âge plus avancé et à l'expérience précédemment accumulée.

En fait, entre le lycée et l'université - c'est-à-dire entre l'école proprement dite et la vie - il y a aujourd'hui un saut, une véritable solution de continuité, et non un passage rationnel de la quantité (âge) à la qualité (maturité intellectuelle et morale). De l'enseignement presque purement dogmatique, dans lequel la mémoire joue un grand rôle, on passe à la phase créatrice ou au travail autonome et indépendant; de l'école avec discipline d'étude imposée et contrôle de façon autoritaire, on passe à une phase d'étude ou de travail professionnel où l'autodiscipline intellectuelle et l'autonomie morale sont théoriquement illimitées. Et cela arrive tout de suite après la crise de la puberté quand la fougue des passions instinctives et élémentaires n'a pas encore fini de lutter avec les freins du caractère et de la conscience morale en formation. De plus, en Italie, où dans les universités le principe du travail de « séminaire » n'est pas répandu, le passage est encore plus brusque et mécanique.

Il en résulte que, dans l'école unitaire, la phase ultime doit être conçue et organisée comme la phase décisive où l'on tend à créer les valeurs fondamentales de l' « humanisme », l'autodiscipline intellectuelle et l'autonomie morale nécessaires pour la spécialisation ultérieure, qu'elle soit de caractère scientifique (études universitaires) ou de caractère immédiatement pratico-productif (industrie, bureaucratie, organisation des échanges, etc.). L'étude et l'apprentissage des méthodes créatrices dans la vie doivent commencer dans cette ultime phase de l'école, ne doivent plus être un monopole de l'université ni être laissés au hasard de la vie pratique : cette phase de la scolarité doit déjà contribuer à développer dans les individus l'élément de la responsabilité autonome, doit être une école créatrice. Il convient de distinguer entre école créatrice et école active, même sous la forme que lui donne la méthode Dalton. Toute l'école unitaire est école active, même s'il faut poser des limites aux idéologies libertaires dans ce domaine et revendiquer avec une certaine énergie le devoir pour les générations adultes, c'est-à-dire pour l'État, de « conformer » les nouvelles générations. On en est encore à la phase romantique de l'école active, phase dans laquelle les éléments de lutte contre l'école mécanique et jésuitique se sont dilatés de façon malsaine, pour des motifs conflictuels et polémiques; il convient d'entrer dans la phase « classique », rationnelle, de trouver dans les buts à atteindre la source naturelle pour élaborer les méthodes et les formes.

L'école créatrice est le couronnement de l'école active : dans la première phase on tend à discipliner, donc aussi à niveler, à obtenir une certaine espèce de « conformisme » qu'on peut appeler « dynamique » ; dans la phase créatrice, sur la base déjà acquise de la « collectivisation » du type social, on tend à l'expansion de la personnalité, devenue autonome et responsable, mais avec une conscience morale et sociale solide et homogène. Ainsi, école créatrice ne veut pas dire école d' « inventeurs et découvreurs » ; il s'agit d'une phase et d'une méthode de recherche et de connaissance, et non d'un « programme » prédéterminé avec obligation à l'originalité et à l'innovation à tout prix. Il s'agit d'un apprentissage qui a lieu spécialement par un effort spontané et autonome du disciple, le maître exerçant seulement une fonction de guide amical comme cela se passe ou devrait se passer à l'université. Découvrir par soi-même, sans suggestion ni aide extérieure, c'est création, même si la vérité n'est: pas neuve, et cela

montre qu'on possède la méthode; cela indique qu'en tout cas on est entré dans une phase de maturité intellectuelle permettant de découvrir des vérités nouvelles. C'est pourquoi dans cette phase l'activité scolaire fondamentale se déroulera dans les séminaires, dans les bibliothèques, dans les laboratoires expérimentaux ; c'est dans cette phase qu'on recueillera les indications organiques pour l'orientation professionnelle.

L'avènement de l'école unitaire signifie le début de nouveaux rapports entre travail intellectuel et travail industriel non seulement à l'école, mais dans toute la vie sociale. Le principe unitaire se reflétera donc dans tous les organismes de culture, en les transformant et en leur donnant un nouveau contenu.

(Int., pp. 97-103 et G.q. 12, § 1, pp. 1530-1538).
[1930]

PROBLÈME DE LA NOUVELLE FONCTION QUE POURRONT REMPLIR LES UNIVERSITÉS ET LES ACADÉMIES

Retour à la table des matières

Aujourd'hui, ces deux institutions sont indépendantes l'une de l'autre et les académies sont le symbole, qu'on raille souvent avec raison, de la séparation qui existe entre la haute culture et la vie, entre les intellectuels et le peuple. (D'où un certain succès que connurent les futuristes dans leur première période de Sturm und Drang [1] anti-académique, anti-traditionaliste, etc.).

Dans un nouvel équilibre de rapports entre la vie et la culture, entre le travail intellectuel et le travail industriel, les académies devraient devenir l'organisation culturelle (de systématisation, d'expansion et de création intellectuelle) des éléments qui après l'école unitaire passeront au travail professionnel, et un terrain de rencontre entre eux et les universitaires. Les éléments sociaux employés dans un travail professionnel ne doivent pas sombrer dans la passivité intellectuelle; ils doivent avoir à leur disposition (par une initiative collective et non particulière, comme fonction sociale organique reconnue de nécessité et d'utilité publiques) des instituts spécialisés dans toutes les branches de la recherche et du travail scientifiques. Ils pourront y collaborer et y trouveront tout ce qui sera nécessaire pour toute forme d'activité culturelle qu'ils voudront entreprendre.

---

[1] *Sturm und Drang* (Tumulte et assaut) : mouvement littéraire qui, dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, précéda le romantisme.

L'organisation académique devra être refondue et vivifiée de fond en comble. Il y aura une centralisation territoriale de compétences et de spécialisations : des centres nationaux auxquels s'adjoindront les grandes institutions existantes, des sections régionales et provinciales et des cercles locaux, urbains et ruraux. Les sections correspondent aux compétences culturelles et scientifiques ; elles seront toutes représentées dans les centres supérieurs et seulement en partie dans les cercles locaux. Unifier les différents types d'organisation culturelle existants : académies, instituts de culture, cercles de philologie, etc. Intégrer le travail académique traditionnel (qui s'emploie surtout à systématiser le savoir passé ou qui cherche à fixer la moyenne de la pensée nationale pour guider l'activité intellectuelle) à des activités liées à la vie collective, au monde de la production et du travail. On contrôlera les conférences industrielles, l'activité de l'organisation scientifique du travail, les cabinets expérimentaux des usines, etc. On construira un mécanisme pour sélectionner et faire progresser les capacités individuelles de la masse du peuple, qui aujourd'hui sont sacrifiées et s'égarent en erreurs et en tentatives sans issue. Chaque cercle local devra nécessairement comporter sa section de sciences morales et politiques et au fur et à mesure, organiser les autres sections spéciales pour discuter des aspects techniques des problèmes industriels agraires, d'organisation et de rationalisation du travail, à l'usine, aux champs et dans les bureaux, etc. Des congrès périodiques de divers degrés feront connaître les plus capables.

Il serait utile d'avoir le catalogue complet des académies et des autres organisations culturelles qui existent aujourd'hui ainsi que des sujets qui sont de préférence traités dans leurs travaux et publiés dans leurs « Annales » ; il s'agit là en grande partie de cimetières de la culture, pourtant ces institutions ont aussi une fonction dans la psychologie des classes dirigeantes.

La collaboration de ces organismes avec les universités devrait être étroite ainsi qu'avec toutes les écoles supérieures spécialisées, de tout genre (militaires, navales, etc.). Le but est d'obtenir une centralisation et une impulsion de la culture nationale qui seraient supérieures à celles obtenues par l'Église catholique. [1]

(Int., pp. 103-105 et G.q. 12, § 1, pp. 1530-1540)
[1930]

---

[1] Ce schéma d'organisation du travail culturel selon les principes généraux de l'école unitaire, devrait être développé dans toutes ses parties avec soin et servir de guide pour constituer tout centre de culture même le *plus* élémentaire et le *plus* primitif ; il devrait être conçu comme un embryon et une molécule de tout l'ensemble de la structure. Même les initiatives que l'on sait transitoires et expérimentales devraient être conçues comme capables d'être absorbées dans le schéma général et en même temps comme éléments vitaux *qui* tendent à créer tout le schéma. Étudier avec attention l'organisation et le développement du Rotary Club. *(Note de Gramsci.)*

2. Concept de « national-populaire » (cahier 21)

Dans une note de la *Critica fascista* du 1er août 1930 on se plaint que deux grands quotidiens, l'un de Rome, l'autre de Naples, aient commencé la publication en feuilleton de ces romans : le *Comte de Monte-Cristo* et *Joseph Balsamo* d'Alexandre Dumas, et *le Calvaire d'une mère* de Paul Fontenay. La *Critica* [1] écrit :

« Le XIXe siècle français a été sans aucun doute le siècle d'or du roman-feuilleton, mais ils doivent avoir une bien piètre opinion de leurs lecteurs, ces journaux qui réimpriment des romans du siècle passé, comme si le goût, l'intérêt, l'expérience littéraire n'avaient en rien changé depuis cette époque. De plus, pourquoi ne pas tenir compte qu'il existe, en dépit des opinions contraires, un roman moderne italien ? Et penser que ces gens sont prêts à pleurer des larmes d'encre d'imprimerie sur le destin malheureux des lettres de notre patrie! »

La Critica confond divers ordres de problèmes : celui de la non-diffusion parmi le peuple de la littérature dite artistique et celui de la non-existence en Italie d'une littérature « populaire », qui fait que les journaux sont obligés de se fournir à l'étranger. (Certes, rien n'empêche, théoriquement, qu'il puisse exister une littérature populaire artistique; l'exemple le plus évident est le succès « populaire » des grands romanciers russes, aujourd'hui encore; mais, en fait, il n'y a ni popularité de la littérature artistique, ni production dans notre pays de littérature « populaire » car il n'y a pas identité de conception du monde chez les « écrivains » et chez le « peuple » ; autrement dit, les sentiments populaires ne sont pas vécus par les écrivains comme étant les leurs propres, et les écrivains n'ont pas une fonction « éducatrice nationale », c'est-à-dire qu'ils ne se sont pas posé et qu'ils ne se posent pas le problème de l'élaboration des sentiments populaires après les avoir fait revivre en eux et faits leurs.) La Critica ne se pose même pas ces problèmes et ne sait pas tirer les conclusions « réalistes » du fait que, si les romans d'il y a cent ans plaisent, cela signifie que le goût et l'idéologie du peuple sont justement ce qu'ils étaient il y a cent ans. Les journaux sont des organismes politico-financiers et ils n'ont pas l'intention de diffuser les belles-lettres « dans leurs propres colonnes » si ces belles-lettres font augmenter le nombre des invendus. Le roman-feuilleton est un moyen pour qu'un journal soit diffusé parmi les classes populaires (se rappeler l'exemple du Lavoro de Gênes, sous la direction de Giovanni Ansaldo [2] qui reprit la publication de tous les feuilletons français, en même temps qu'il cherchait à donner aux autres parties du quotidien le ton de la culture la

[1] *Il* s'agit de la revue *Critica fascista,* citée au début de cet extrait, et non de la revue *Critica,* fondée par Benedetto Croce.

[2] Giovanni Ansaldo, qui fut rédacteur en chef du Lavaro, quotidien socialiste de Gênes, adhéra ensuite au fascisme.

plus raffinée) : ce qui veut dire succès politique et succès financier. C'est pourquoi le journal cherche ce roman-là, ce genre de roman qui plait « à coup sûr » au peuple, et qui assurera une clientèle « suivie » et permanente. L'homme du peuple achète un seul journal, quand il en achète un : le choix de ce journal n'est même pas personnel, mais dépend souvent du groupe familial : les femmes pèsent beaucoup dans ce choix et insistent pour « le beau roman intéressant » (ce qui ne veut pas dire que les hommes ne lisent pas le roman eux aussi, mais les femmes s'intéressent de façon particulière au roman et à la chronique des faits divers). D'où cette conséquence que les journaux purement politiques ou d'opinion n'ont jamais pu avoir une grande diffusion (sauf pendant les périodes de lutte politique intense) : ils étaient achetés par des jeunes gens, des hommes et des femmes qui n'avaient pas de trop grandes préoccupations familiales et qui s'intéressaient fortement au sort de leurs opinions politiques, et par un petit nombre de familles fortement unies par leurs idées.

Mais le problème le plus intéressant est le suivant pourquoi les journaux italiens de 1930, s'ils veulent augmenter leur diffusion (ou la maintenir), doivent-ils publier les romans-feuilletons du siècle passé (ou les romans modernes du même genre)? Et pourquoi n'existe-t-il pas en Italie une littérature « nationale » de ce genre, bien qu'elle soit rentable ? Il faut remarquer que dans de nombreuses langues les mots « national » et « populaire » sont synonymes, ou presque (ainsi en russe, ainsi en allemand où *völkisch* a un sens encore plus intime, de race, ainsi dans les langues slaves en général; en français, « national » a un sens dans lequel le terme « populaire » est déjà plus élaboré politiquement, car il est lié au concept de « souveraineté » : souveraineté nationale et souveraineté populaire ont une égale valeur ou l'ont eue). En Italie, le terme de « national » a un sens idéologiquement très restreint et, en aucun cas, il ne coïncide avec celui de « populaire », parce qu'en Italie les intellectuels sont loin du peuple, c'est-à-dire de la « nation », et sont au contraire liés à une tradition de caste qui n'a jamais été brisée par un fort mouvement politique populaire ou national venu d'en bas : la tradition est « livresque » et abstraite, et l'intellectuel typique moderne se sent plus lié à Hannibal Caro ou à Hippolyte Pindemonte qu'à un paysan des Pouilles ou de Sicile. Le terme courant « national » est lié en Italie à cette tradition intellectuelle et livresque ; de là la facilité sotte et, au fond, dangereuse, d'appeler « antinational » quiconque n'a pas cette conception archéologique et rongée par les mites des intérêts de notre pays.

Que signifie le fait que le peuple italien lit de préférence les écrivains étrangers? Cela signifie qu'il subit l'hégémonie intellectuelle et morale des intellectuels étrangers, qu'il se sent lié davantage aux intellectuels étrangers qu'à ceux de chez lui, c'est-à-dire qu'il n'y a pas dans notre pays un bloc national intellectuel et moral, ni hiérarchisé ni (encore moins) égalitaire. Les intellectuels ne sortent pas du peuple, même si, par accident, l'un d'eux est d'origine populaire; ils ne se sentent pas liés au peuple (sauf sous l'angle de la rhétorique), ils n'en connaissent ni n'en éprouvent les besoins, les aspirations, les sentiments diffus ; par rapport au peuple ils sont des êtres détachés, assis sur les nuages, c'est-à-dire une caste et non un élément organiquement lié au peuple lui-même.

Le problème doit être étendu à toute la culture nationale populaire et non restreint à la seule littérature narrative : on peut dire la même chose du théâtre, de la littérature scientifique en général (sciences de la nature, histoire, etc.). Pourquoi ne voit-on pas naître en Italie des écrivains comme Flammarion ? Pourquoi n'est pas née chez nous une littérature de vulgarisation scientifique, comme en France et dans les autres pays? Les traductions de ces livres étrangers sont lues, recherchées, et connaissent souvent un grand succès. Tout cela signifie que toute la « classe cultivée », avec son activité intellectuelle, est détachée du peuple-nation, non parce que le peuple-nation n'a pas montré ou ne montre pas qu'il s'intéresse à cette activité à tous ses degrés, depuis les plus bas (les mauvais romans-feuilletons) jusqu'aux plus élevés, tant il est vrai que dans ce domaine il recherche les livres étrangers, mais bien parce que l'élément intellectuel indigène est plus étranger que les étrangers aux yeux du peuple-nation. Le problème n'est pas né d'aujourd'hui; il s'est posé depuis la fondation de l'État italien, et son existence antérieure est un document qui permet d'expliquer le retard de la formation politique nationale unitaire de la péninsule : le livre de Ruggero Bonghi [1] sur l'impopularité de la littérature italienne...

Les laïques ont failli à leur tâche historique : éduquer et élaborer les qualités intellectuelles et la conscience morale du peuple-nation; ils n'ont pas su satisfaire aux exigences intellectuelles du peuple : justement parce qu'ils n'ont pas représenté une culture laïque, parce qu'ils n'ont pas su élaborer un « humanisme » moderne capable d'être diffusé jusqu'aux couches les plus frustes et les plus incultes, comme cela était nécessaire du point de vue national, parce qu'ils sont restés liés à un monde vieilli, mesquin, abstrait, trop individualiste ou ayant un caractère de caste. La littérature populaire française, qui est la plus répandue en Italie, représente au contraire, à un degré plus ou moins grand et d'une façon qui peut être plus ou moins sympathique, cet humanisme moderne, ce laïcisme moderne à sa façon : il a été représenté par Guerrazzi, Mastriani et les quelques autres écrivains populaires que nous possédons. Mais, si les Iaïques ont échoué, les catholiques n'ont pas eu plus de succès. Il ne faut pas que fasse illusion la sérieuse diffusion qu'ont connue certains livres catholiques : elle est due à la vaste et puissante organisation de l'Eglise et non à quelque force expansive interne : ces livres sont offerts dans de très nombreuses cérémonies et on les lit par punition, parce qu'ils sont imposés, ou par désespoir.

(L.V.N., pp. 107-108 et G.q. 21, § 5, pp. 2113-2120.)

[1] Le livre de Bonghi auquel Gramsci fait allusion est : P*erchè la letteratura italiana non sia popolare in Italia (Pourquoi la littérature italienne n'est pas populaire en Italie).*

3. Critères de critique littéraire (cahier 15)

Retour à la table des matières

L'idée que l'art est l'art, et non une propagande politique « voulue » et proposée, est-elle, en elle-même, un obstacle à la formation de courants culturels déterminés qui soient le reflet de leur époque et qui contribuent à renforcer des courants politiques déterminés ? Il ne semble pas, et il semble bien plutôt qu'une telle idée pose le problème en des termes plus radicaux et qui sont ceux d'une critique plus efficace et plus concluante. Une fois posé le principe qu'il ne faut rechercher que le caractère artistique d'une oeuvre d'art, il n'est pas du tout exclu que l'on recherche quelle masse de sentiments, quelle attitude envers la vie se dégagent de l'œuvre elle-même. On voit même, chez De Sanctis et chez Croce, que cela est admis par les courants esthétiques modernes. Ce qui est exclu, c'est qu'une oeuvre soit belle à cause de son contenu moral et politique, et non pas à cause de sa forme, dans laquelle le contenu abstrait s'est fondu, à laquelle il s'est identifié. On peut aussi rechercher si une oeuvre d'art n'est pas ratée parce que son auteur a été détourné par des préoccupations pratiques extérieures, c'est-à-dire postiches, sans sincérité. Il semble que ce soit là le point crucial de la polémique : X... « veut » exprimer artificiellement un certain contenu et ne crée pas une oeuvre d'art. La faillite artistique de l'œuvre d'art donnée (car X... a montré qu'il était un artiste dans d'autres de ses oeuvres réellement senties et vécues) démontre que ce contenu est pour X ... une matière sourde et rebelle, que l'enthousiasme de X ... est factice et voulu de l'extérieur, que X... n'est pas en réalité, dans ce cas précis, un artiste, mais un serviteur qui veut plaire à ses maîtres. Il y a donc deux séries de faits : les uns de caractère esthétique ou d'art pur, les autres de politique culturelle (c'est-à-dire de politique tout court). Le fait qu'on en arrive à nier le caractère artistique d'une oeuvre, peut servir au critique politique pour démontrer que X..., en tant qu'artiste, n'appartient pas à un certain monde politique; que du moment que sa personnalité est essentiellement artistique, ce monde n'exerce aucune action dans sa vie intime, la plus personnelle, que ce monde n'existe pas : X... est par conséquent un comédien de la politique, il veut faire croire qu'il est ce qu'il n'est pas, etc. Donc le critique politique dénoncera X..., non comme artiste, mais comme « opportuniste politique ».

Lorsque l'homme politique exerce une pression pour que l'art de son temps exprime un monde culturel donné, il s'agit d'une activité politique, non d'une critique artistique : si le monde culturel pour lequel on lutte est un fait vivant et nécessaire, son expansivité sera irrésistible, et il trouvera ses artistes. Mais si, malgré la pression exercée, ce caractère irrésistible ne se voit pas, ne se manifeste pas, cela signifie qu'il s'agit d'un monde postiche et fictif, d'une élucubration livresque de gens médiocres qui se lamentent du fait que les hommes de plus grande envergure ne sont pas

d'accord avec eux. La façon même de poser la question peut être un indice de la solidité d'un tel monde moral et culturel : en effet, ce qu'on appelle le « calligraphisme » n'est autre chose que la défense des petits artistes, qui affirment par opportunisme certains principes, mais se sentent incapables de les exprimer de façon artistique, c'est-à-dire par leur activité propre, et qui radotent sur une pure forme qui serait son propre contenu, etc. Le principe formel de la distinction des catégories spirituelles et de leur unité de « circulation », même sous son aspect abstrait, permet de saisir la réalité effective et de critiquer le côté arbitraire et la pseudo-vie de ceux qui ne veulent pas abattre cartes sur table, ou qui sont simplement des médiocres placés par le hasard à un poste de commande.

(L.V.N., pp. 11-14 et G.q. 15, § 38, pp. 1793-1794).
[1933]

Dans le numéro de mars 1933 de *L'Educazione* fascista, voir l'article polémique de Argò avec Paul Nizan [« Idee d'oltre confine » (Idées d'au-delà les frontières)] à propos de la conception d'une nouvelle littérature qui pourrait surgir d'un renouvellement intellectuel et moral intégral. Nizan semble bien poser le problème lorsqu'il commence par définir ce qu'est un renouvellement intégral des bases culturelles, et limite le champ de la recherche elle-même. La seule objection fondée de Argò est la suivante : l'impossibilité de sauter une étape nationale, autochtone, de la nouvelle littérature, et les dangers « cosmopolites » de la conception de Nizan. De ce point de vue, de nombreuses critiques adressées par Nizan à des groupes d'intellectuels français sont à réexaminer : N.*R.F.*, le « populisme », etc., jusqu'au groupe de *Monde* [1], non parce que ses critiques ne frappent pas juste politiquement, mais précisément parce qu'il est impossible que la nouvelle littérature ne se manifeste pas « nationalement » par des combinaisons et des associations diverses, plus où moins hybrides. C'est le courant tout entier qu'il faut examiner et étudier, objectivement.

D'autre part, en ce qui concerne les rapports entre la littérature et la politique, il ne faut pas perdre de vue ce critère : que l'homme de lettres doit avoir des perspectives nécessairement moins précises et moins définies que l'homme politique, qu'il doit être moins « sectaire », si l'on peut dire, mais sous des formes en apparence contradictoires. Pour l'homme politique toute image « fixée » a priori est réactionnaire : le politique considère l'ensemble du mouvement dans son devenir. L'artiste, au contraire, doit avoir des images « fixées » et coulées dans leur forme définitive. Le politique imagine l'homme tel qu'il est et, en même temps, tel qu'il devrait être pour atteindre un but déterminé; son travail consiste précisément à amener les hommes à se mettre en mouvement, à sortir de leur être présent pour devenir capables collectivement d'atteindre le but que l'on se propose, c'est-à-dire à se « conformer » à ce but. L'artiste

---

[1] Le groupe de *Monde : il* s'agit de la revue fondée en 1928 par Henri Barbusse qui joua un grand rôle dans la création d'un front de lutte anti-fasciste des travailleurs et des intellectuels.

représente nécessairement « ce qu'il y a », à un certain moment, de personnel, de non conformiste, etc., de façon réaliste. Aussi, du point de vue politique, l'homme politique ne sera jamais content de l'artiste, et ne pourra pas l'être : il le trouvera toujours en retard sur son époque, toujours anachronique, toujours dépassé par le mouvement réel. Si l'Histoire est un processus continu de libération et d'auto-conscience, il est évident que chaque étape, du point de vue de l'histoire et dans ce cas du point de vue de la culture, sera aussitôt dépassée et n'intéressera plus. Il me semble qu'il faut tenir compte de tout cela pour apprécier les jugements de Nizan sur ces différents groupes.

Mais, d'un point de vue objectif, comme cela se produit encore aujourd'hui, Voltaire est actuel, pour certaines couches de la population, de même ces groupes littéraires et toutes les combinaisons qu'ils représentent peuvent être actuels, et sont même actuels : dans ce cas, « objectif » veut dire que le développement du renouveau moral et intellectuel n'est pas simultané chez toutes les couches sociales, bien loin de là : aujourd'hui encore, il n'est pas inutile de le répéter, beaucoup sont partisans de Ptolémée et non de Copernic. [1] Il existe de nombreux « conformismes », de nombreuses luttes pour de nouveaux « conformismes » et des combinaisons variées entre ce qui est (et ce qui peut être envisagé sous des angles différents) et ce que l'on travaille à faire devenir (et beaucoup travaillent dans ce sens). Se placer du point de vue d'une « seule » ligne de mouvement progressif, selon laquelle toute acquisition nouvelle s'accumule et devient le point de départ de nouvelles acquisitions, est une grave erreur : non seulement les lignes sont multiples, mais on observe aussi des mouvements de recul dans la ligne la plus « progressive ». En outre, Nizan ne sait pas poser la question de ce qu'on appelle la « littérature populaire », c'est-à-dire du succès que connaît, parmi les masses populaires, la littérature des feuilletons (romans d'aventures, policiers, noirs, etc.), succès qui est aidé par le cinéma et par le journal. Et c'est pourtant cette question qui constitue la plus grande partie du problème d'une nouvelle littérature en tant qu'expression d'un renouveau intellectuel et moral : car c'est seulement à partir des lecteurs de romans-feuilletons que l'on peut sélectionner le public suffisant et nécessaire pour créer la base culturelle d'une nouvelle littérature. Il me semble que le problème doit être le suivant : comment créer un corps d'écrivains qui, du point de vue artistique, soient au roman-feuilleton ce que Dostoïevski était à Eugène Sue et Soulié ou, pour le roman policier, ce que Chesterton est à Conan Doyle ou à Wallace, etc. ? Dans cette perspective, il faut abandonner bien des idées préconçues, mais il faut tout particulièrement penser que, non seulement on ne peut monopoliser ce genre de littérature mais que l'on a contre soi la formidable organisation d'intérêts des éditeurs.

Le préjugé le plus répandu est que la nouvelle littérature doit s'identifier avec une école artistique d'origine intellectuelle, comme ce fut le cas pour le futurisme. Les prémisses de la nouvelle littérature doivent être nécessairement historiques, politi-

[1] C'est-à-dire beaucoup sont encore partisans de la vieille représentation du monde selon l'astronome grec Ptolémée, pour qui la terre était le centre de l'univers, et non de la conception scientifique moderne, née avec Copernic, qui affirma le premier que la terre n'était qu'une planète tournant autour du soleil.

ques, populaires; elles doivent tendre à élaborer ce qui existe déjà, de façon polémique ou de toute autre façon, peu importe; l'important est que cette nouvelle littérature plonge ses racines dans *l'humus* de la culture populaire telle qu'elle est, avec ses goûts, ses tendances, etc., avec son monde moral et intellectuel, même s'il est arriéré et conventionnel.

(L.V.N., pp. 11-14 et G.q. 15, § 58, pp. 1820-1822.)
[1933]

4. La langue et la grammaire (cahier 29)

COMBIEN PEUT-IL Y AVOIR DE FORMES DE GRAMMAIRE?

Retour à la table des matières

Pas mal, certainement. Il y a la forme « immanente » au langage lui-même, qui nous fait parler « selon la grammaire » sans le savoir, tout comme le personnage de Molière faisait de la prose sans le savoir. Et ce rappel ne doit pas sembler inutile, car Panzini *(Guide de grammaire italienne,* 18e mille) ne paraît pas distinguer entre cette « grammaire » et la grammaire « normative » écrite dont il veut parler et qui lui semble être la seule grammaire pouvant exister. La préface à la première édition est pleine d'aménités, qui ont d'ailleurs leur signification chez un écrivain (tenu pour un spécialiste) de grammaire, telle l'affirmation que « nous pouvons écrire et parler même sans grammaire ».

En réalité, à côté de la « grammaire immanente » à tout langage, il existe aussi de fait, c'est-à-dire même si elle n'est pas écrite, une (ou plusieurs) grammaire « normative » et qui est constituée par le contrôle réciproque, par l'enseignement réciproque, par la « censure » réciproque, qui se manifestent à travers les questions : « Qu'as-tu compris ? », « Que veux-tu dire? », « Explique-toi mieux », etc., à travers la caricature et la moquerie, etc. Tout cet ensemble d'actions et de réactions contribue à déterminer un conformisme grammatical, autrement dit, à établir des « normes » et des jugements de correction ou d'incorrection, etc. Mais cette manifestation « spontanée » d'un conformisme grammatical est nécessairement décousue, discontinue, limitée à des couches sociales locales ou à des centres locaux. (Un paysan qui s'urbanise finit par se conformer au parler de la ville sous la pression du milieu citadin; à la cam-

pagne on cherche à imiter le parler de la ville; les classes subalternes cherchent à porter comme les classes dominantes et les intellectuels, etc.).

On pourrait tracer un tableau de la « grammaire normative » qui est spontanément à l'œuvre dans toute société, dans la mesure où celle-ci tend à s'unifier soit comme territoire, soit comme culture, c'est-à-dire dans la mesure où il y a, dans cette société, une couche dirigeante dont la fonction est reconnue et respectée. Le nombre des « grammaires spontanées » ou « immanentes » est incalculable et on peut dire, en théorie, que chacun a sa grammaire. Toutefois, il faut relever à côté de cette « désagrégation » de fait, les mouvements unificateurs de plus ou moins grande ampleur, soit comme aire territoriale, soit comme « volume linguistique ». Les grammaires normatives » écrites tendent à embrasser tout un territoire national et tout le « volume linguistique » pour créer un conformisme linguistique national unitaire, qui situe d'ailleurs à un niveau supérieur l' « individualisme » expressif parce qu'il donne un squelette plus robuste et plus homogène à l'organisme linguistique national donc chaque individu est le reflet et l'interprète (système Taylor et autodidactisme). [1]

Grammaires historiques et non seulement normatives. Il est évident que celui qui écrit une grammaire normative ne peut pas ignorer l'histoire de la langue dont il veut proposer une « phase exemplaire » comme la « seule » digne de devenir de façon « organique » et « totalitaire » la langue « commune » d'une nation, en lutte et en concurrence avec d'autres « phases », avec d'autres types ou d'autres schémas qui existent déjà (liés à des développements traditionnels ou à des tentatives inorganiques et incohérentes des forces qui, comme on l'a vu, agissent continuellement sur les « grammaires » spontanées et immanentes au langage). La grammaire historique ne peut pas ne pas être « comparative » : expression qui analysée à fond, indique la conscience intime que le fait linguistique, comme tout autre fait historique, ne peut pas avoir de frontières nationales strictement définies, mais que l'histoire est toujours « histoire mondiale » et que les histoires particulières ne vivent que dans le cadre de l'histoire mondiale. La grammaire normative a d'autres buts, même si elle ne peut pas imaginer la langue nationale hors du cadre des autres langues, qui influent par des voies innombrables et souvent difficiles à contrôler sur cette langue (qui peut contrôler l'apport des innovations linguistiques dû aux émigrants rapatriés, aux voyageurs, aux lecteurs de journaux en langues étrangères, aux traducteurs, etc.).

La grammaire normative écrite présuppose donc toujours un « choix », une orientation culturelle, c'est-à-dire qu'elle est toujours un acte de politique culturelle nationale. On pourra discuter sur la meilleure façon de présenter le « choix » et l' « orientation » pour les faire accepter de bon gré, autrement dit on pourra discuter des moyens les plus opportuns pour obtenir le but; il n'y a pas de doute qu'il y ait un but à

---

[1] Gramsci fait allusion ici au rapport entre ce que l'on pourrait appeler, en utilisant son langage, « une direction linguistique planifiée » ou une « taylorisation » dans le domaine de la langue, et l'initiative linguistique individuelle ou auto-éducation critique dans le domaine du langage.

atteindre, qui a besoin de moyens appropriés et conformes, c'est-à-dire qu'il s'agisse d'un acte politique.

Problèmes : quelle est la nature de cet acte politique et doit-il soulever des oppositions de « principe », une collaboration de fait, des oppositions de détail, etc. Si l'on part du présupposé qu'il faut centraliser ce qui existe déjà à l'état diffus, disséminé mais inorganique et incohérent, il semble évident qu'une opposition de principe n'est pas rationnelle ; il faut au contraire une collaboration de fait et une acceptation volontaire de tout ce qui peut servir à créer une langue nationale commune, dont la non-existence provoque des frictions surtout dans les masses populaires où les particularismes locaux et les phénomènes de psychologie étroite et provinciale sont plus tenaces qu'on ne le croit ; il s'agit en somme d'une intensification de la lutte contre l'analphabétisme, etc. L'opposition de fait existe déjà dans la résistance des masses à se dépouiller d'habitudes et de psychologies particularistes. Résistance stupide provoquée par les adeptes fanatiques des langues internationales. [1] Il est clair que dans cet ordre de problèmes, on ne peut pas discuter la question de la lutte nationale d'une culture hégémonique contre d'autres nationalités ou restes de nationalités.

(L.V.N., pp. 198-200 et G.q. 29, § 2, pp. 2342-2345.)

FOYERS D'IRRADIATION DES INNOVATIONS LINGUISTIQUES DANS LA TRADITION ET D'UN CONFORMISME LINGUISTIQUE NATIONAL DANS LES GRANDES MASSES NATIONALES

Retour à la table des matières

1. L'école; 2. Les journaux; 3. Les écrivains d'art et les écrivains populaires; 4. Le théâtre et le cinéma sonore; 5. La radio; 6. Les réunions publiques de tout genre, y compris les réunions religieuses; 7. Les relations de « conversation » entre les différentes couches de la population des plus cultivées aux moins cultivées; 8. Les dialectes locaux, entendus en divers sens (des dialectes les plus localisés à ceux qui embrassent des ensembles régionaux plus ou moins vastes; comme le napolitain pour l'Italie méridionale, le palermitain et le catanais pour la Sicile, etc.).

Puisque le processus de formation, de diffusion et de développement d'une langue nationale unitaire se fait à travers tout un ensemble de processus moléculaires, il est utile d'avoir conscience du processus dans son ensemble pour être en mesure d'y

[1] En 1918, Gramsci se battit dans l'Avanti contre les partisans de l'espéranto et surtout contre ceux qui voulaient engager officiellement le Parti socialiste dans le soutien de l'espérantisme.

intervenir activement avec le maximum de résultats. Il ne faut pas considérer cette intervention comme « décisive » et imaginer que les buts proposés seront tous atteints dans leur détail, c'est-à-dire qu'on obtiendra une langue unitaire *déterminée* : on obtiendra une *langue* unitaire si elle est une nécessité, et l'intervention organisée accélérera le rythme du processus déjà existant. On ne peut ni prévoir ni établir ce que sera cette langue ; en tout cas, si l'intervention est « rationnelle », elle sera organiquement liée à la tradition, ce qui n'est pas sans importance dans l'économie de la culture.

Manzoniens et « classicistes » avaient un type de langue à faire prévaloir. Il n'est pas juste de dire que ces discussions ont été inutiles et n'ont pas laissé de traces dans la culture moderne, même si elles ne sont pas très importantes. En réalité, en ce dernier siècle, la culture unitaire s'est étendue et donc aussi avec elle une langue unitaire commune. Mais la formation historique de la nation italienne, dans son ensemble, avait un rythme trop lent. Chaque fois qu'affleure d'une façon ou d'une autre la question de la langue, cela signifie qu'une série d'autres problèmes est en train de se poser : la formation et l'élargissement de la classe dirigeante, la nécessité d'établir des rapports plus intimes et plus sûrs entre les groupes dirigeants et la masse populaire-nationale, c'est-à-dire de réorganiser l'hégémonie culturelle.

(L.V.N., pp. 200-201 et G.q. 29, §, pp. 2345-2346.)

5. Le défi des changements structurels américanisme et fordisme (cahier 22)

AMÉRICANISME ET FORDISME

Retour à la table des matières

Plusieurs séries de problèmes doivent être examinées sous cette rubrique générale et un peu conventionnelle d' « Américanisme et fordisme », en tenant compte du fait fondamental que leurs solutions sont situées et recherchées dans le cadre des contradictions de la société moderne, ce qui détermine des complications, des positions absurdes, des crises économiques et morales qui ont souvent tendance à être catastrophiques etc.

De façon générale, on peut dire que l'américanisme et le fordisme découlent de la nécessité immanente de parvenir à l'organisation d'une économie planifiée, et que les différents problèmes examinés devraient constituer les maillons de la chaîne qui marquent précisément le passage du vieil individualisme économique à l'économie

planifiée : ces problèmes naissent des diverses formes de résistance que le processus de développement rencontre dans son déroulement, résistances qui proviennent des difficultés inhérentes à la *societas rerum* et *à la societas hominum*. [1] Le fait qu'une tentative de progrès soit amorcée par une force sociale ou une autre n'est pas sans conséquences fondamentales : les forces subalternes, qui devraient être « manipulées » et rationalisées en vue de buts nouveaux, offrent nécessairement une résistance. Mais cette résistance se produit aussi dans certains secteurs des forces dominantes ou tout au moins alliées aux forces dominantes. Le prohibitionnisme [2] qui était aux États-Unis une condition nécessaire pour développer un nouveau type de travailleur conforme à l'industrie « fordisée », est tombé à cause de l'opposition de forces marginales encore arriérées, et certainement pas à cause de l'opposition des industriels ou des ouvriers.

Liste de quelques-uns des problèmes les plus importants ou d'un intérêt essentiel, même si, à première vue, ils ne semblent pas être de premier plan : 1. Remplacement de la couche ploutocratique actuelle par un nouveau mécanisme d'accumulation, de distribution du capital financier immédiatement basé sur la production industrielle; 2. Question sexuelle; 3. L'américanisme peut-il constituer une « époque » historique, c'est-à-dire peut-il déterminer une évolution graduelle du type, examiné par ailleurs, des « révolutions passives » propres au siècle dernier, ou bien ne représente-t-il au contraire que l'accumulation moléculaire d'éléments destinés à produire une « explosion », c'est-à-dire un bouleversement de type français ? 4. Problème de la « rationalisation » de la composition démographique européenne; 5. Ce développement doit-il avoir son point de départ au sein même du monde de l'industrie et de la production, ou bien peut-il venir de l'extérieur, par la construction prudente et massive d'une armature juridique formelle dirigeant du dehors l'évolution nécessaire de l'appareil de production ? 6. Problème de ce que l'on a appelé les « hauts salaires » payés par l'industrie « fordisée » et rationalisée ; 7. Le fordisme considéré comme le point d'aboutissement extrême du processus des tentatives successives faites par l'industrie pour surmonter la loi tendancielle de la chute du taux de profit; 8. La psychanalyse (son énorme diffusion après la guerre) en tant qu'expression de la contrainte morale accrue exercée par l'appareil de l'État et de la société sur chacun des individus, et des crises maladives déterminées par cette contrainte; 9. Le Rotary Club [3] et la franc-maçonnerie.

(Mach., pp. 311-312 et G.q. 22, pp. 2139-2140.)

---

[1] *Societas rerum* et *societas hominum* : expressions latines désignant l'ensemble des choses (le monde matériel) et la communauté des hommes, la société humaine.

[2] La loi Volstead de 1919 interdisait tout commerce de boissons alcooliques : c'est ce qu'on appela le « prohibitionnisme », qui donna lieu à un trafic gigantesque. La loi Volstead fut abolie en 1933.

[3] *Le Rotary Club* est une société d'industriels et de hauts techniciens fondée à Chicago en 1905 par l'ingénieur P. P. Harris; elle a des ramifications dans toutes les parties du monde capitaliste. Son emblème est une roue, d'où son nom.

SEXUALITÉ, « ANIMALITÉ » ET INDUSTRIALISME

Retour à la table des matières

L'histoire de l'industrialisme a toujours été (et elle le devient aujourd'hui sous une forme plus accentuée et plus rigoureuse) une lutte continue contre l'élément « animalité » de l'homme, un processus ininterrompu, souvent douloureux et sanglant, de la soumission des instincts (instincts naturels, c'est-à-dire animaux et primitifs) à des règles toujours nouvelles, toujours plus complexes et plus rigides, et à des habitudes d'ordre, d'exactitude, de précision qui rendent possibles les formes toujours plus complexes de la vie collective, conséquences nécessaires du développement de l'industrialisme. Cette lutte est imposée de l'extérieur et les résultats obtenus jusqu'ici, malgré leur grande valeur pratique immédiate, sont en grande partie purement mécaniques et ne sont pas devenus une « seconde nature ». Mais chaque nouvelle façon de vivre, dans la période où s'impose la lutte contre l'ancien, n'a-t-elle pas toujours été pendant un certain temps le résultat d'une compression mécanique ? Même les instincts qui doivent être dominés aujourd'hui parce qu'ils sont encore trop « animaux », ont été en réalité un progrès important sur les instincts antérieurs, encore plus primitifs : qui pourrait décrire combien a coûté, en vies humaines et en douloureuse soumission des instincts, le passage du nomadisme à la vie sédentaire et agricole ? Cela comprend les premières formes de l'esclavage de la glèbe et du métier, etc. Jusqu'ici tous les changements dans la façon d'être et de vivre se sont produits par coercition brutale, par la domination d'un groupe social sur toutes les forces productives de la société ; la sélection ou l' « éducation » de l'homme adaptée aux nouveaux types de civilisation c'est-à-dire aux nouvelles formes de production et de travail, s'est réalisée au moyen de brutalités inouïes, en jetant dans l'enfer des sous-classes les faibles et les réfractaires, ou en les éliminant complètement. A chaque apparition de nouveaux types de civilisation, ou au cours du processus de leur développement, des crises se sont produites. Mais qui a été entraîné dans ces crises? Pas les masses travailleuses, mais les classes moyennes et une partie de la classe dominante elle-même, qui avaient éprouvé elles aussi la pression coercitive, qui s'était nécessairement exercée sur toute l'étendue de la société. Les crises de *libertinisme* ont été nombreuses : chaque époque historique a eu la sienne.

Lorsque la pression coercitive s'exerce sur l'ensemble social (et cela se produit spécialement après la chute de l'esclavagisme et l'avènement du christianisme) on voit se développer des idéologies puritaines qui confèrent à l'emploi intrinsèque de la

force les formes extérieures de la conviction et du consentement : mais une fois le résultat atteint, au moins dans une certaine mesure, la pression se disperse (cette cassure se manifeste historiquement de façons très diverses, comme il est naturel, car la pression a toujours pris des formes originales, et souvent personnelles : si elle s'est identifiée avec un mouvement religieux, elle a créé son propre appareil, qui s'est personnifié dans certaines couches ou castes, et a pris le nom de Cromwell ou de Louis XV, etc.), et la crise de libertinisme se produit (la crise française après la mort de Louis XV, par exemple, ne peut être comparée avec la crise américaine qui suivit l'avènement de Roosevelt, de même que la prohibition n'a pas d'équivalent dans les époques précédentes, avec les actes de banditisme qui l'ont suivie, etc.) ; pourtant cette crise ne touche que de façon superficielle les masses travailleuses, où elle ne les touche qu'indirectement car elle déprave leurs femmes : en effet ces masses, ou bien ont déjà acquis les habitudes et les façons de vivre rendues nécessaires par le nouveau système de vie et de travail, ou bien continuent à ressentir la pression coercitive pour les nécessités élémentaires de leur existence (I'anti-prohibitionnisme lui-même n'a pas été voulu par les ouvriers, et la corruption que la contrebande et le banditisme apportèrent avec eux était répandue dans les classes supérieures).

Dans l'après-guerre on a assisté à une crise des mœurs d'une étendue et d'une profondeur considérables, mais cette crise s'est manifestée contre une forme de coercition qui n'avait pas été imposée pour créer des habitudes conformes à une nouvelle forme de travail, mais en raison des nécessités, d'ailleurs considérées comme transitoires, de la vie de guerre dans les tranchées. Cette pression a réprimé en particulier les instincts sexuels, même normaux, chez une grande masse de jeunes gens, et la crise s'est déchaînée au moment du retour à la vie normale, et elle a été rendue encore plus violente par la disparition d'un si grand nombre d'hommes et par un déséquilibre permanent dans le rapport numérique entre les individus des deux sexes. Les institutions liées à la vie sexuelle ont subi une forte secousse et la question sexuelle a vu se développer de nouvelles formes d'utopie de tendance « lumières ». La crise a été (et elle est encore) rendue plus violente du fait qu'elle a touché toutes les couches de la population et qu'elle est entrée en conflit avec les exigences de nouvelles méthodes de travail qui sont venues, entre-temps, s'imposer (taylorisme et rationalisation en général). Ces nouvelles méthodes exigent une discipline rigide des instincts sexuels (du système nerveux), c'est-à-dire une consolidation de la « famille » au sens large (et non de telle ou telle forme de système familial), de la réglementation et de la stabilité des rapports sexuels.

Il faut insister sur le fait que, dans le domaine de la sexualité, le facteur idéologique le plus dépravant et le plus « régressif » est la conception de « l'idéologie des Lumières » et libertaire propre aux classes qui ne sont pas liées étroitement au travail producteur, et qui se propage de ces classes à celles des travailleurs. Cet élément devient d'autant plus important lorsque, dans un État, les classes travailleuses ne subissent plus la pression coercitive d'une classe supérieure, lorsque les nouvelles habitudes et aptitudes psychophysiques liées aux nouvelles méthodes de production et de travail doivent être acquises par voie de persuasion réciproque ou de conviction

proposée à l'individu et acceptée par lui. Il peut ainsi se créer peu à peu une situation à double fond, un conflit intime entre l'idéologie « verbale » qui reconnaît la nécessité nouvelle, et la pratique réelle, « animale », qui empêche les corps physiques d'acquérir effectivement de nouvelles aptitudes. Il se forme dans ce cas ce que l'on peut appeler une situation d'hypocrisie sociale totalitaire. Pourquoi totalitaire ? Dans les autres situations, les couches populaires sont contraintes à observer la « vertu » ; celui qui la prêche ne l'observe pas, tout en lui rendant un hommage en paroles, de sorte que l'hypocrisie est partielle, non totale ; cette situation, certes, ne peut durer et doit conduire à une crise de libertinisme, mais lorsque les masses auront déjà assimilé la « vertu » par des habitudes permanentes ou presque permanentes, c'est-à-dire avec des oscillations toujours plus faibles. Au contraire, dans le cas où il n'y a pas de pression coercitive d'une classe supérieure, la « vertu » est affirmée de façon générale et n'est observée ni par conviction ni par coercition, sans qu'il y ait cependant une acquisition des aptitudes psychophysiques nécessaires pour les nouvelles méthodes de travail. La crise peut devenir « permanente », c'est-à-dire avoir des perspectives catastrophiques, car seule la contrainte pourra régler la question, une contrainte de type nouveau, dans la mesure où, exercée par l' « élite » d'une classe sur sa propre classe, elle ne peut être qu'une autocoercition, c'est-à-dire une autodiscipline (Alfieri se faisant attacher à sa chaise). [1] En tout cas, ce qui peut s'opposer à cette fonction des *élites* c'est la mentalité « Lumières » et libertaire appliquée au monde des rapports sexuels; de Plus, lutter contre cette conception signifie justement créer les *élites* nécessaires à cette tâche historique, ou du moins les développer pour que leur fonction s'étende à toutes les branches de l'activité humaine.

Note. La question de morale et de civilisation la plus importante, liée à la question sexuelle, est celle de la formation d'une nouvelle personnalité féminine : aussi longtemps que la femme ne sera pas parvenue non seulement à une réelle indépendance par rapport à l'homme, mais aussi à une nouvelle façon de se concevoir elle-même et de concevoir son rôle dans les rapports sexuels, la question sexuelle demeurera encombrée de caractères morbides et il faudra être prudent dans toute innovation législative à ce sujet. Toute crise de coercition unilatérale dans le domaine sexuel conduit à un dérèglement « romantique » qui peut être aggravé par l'abolition de la prostitution légale et organisée. Tous ces éléments compliquent et rendent extrêmement difficile toute réglementation du fait sexuel et toute tentative de créer une nouvelle éthique sexuelle conforme aux nouvelles méthodes de production et de travail. D'autre part il est nécessaire de procéder à une telle réglementation et à la création d'une nouvelle éthique. Il faut remarquer que les industriels (et particulièrement Ford) se sont intéressés aux rapports sexuels de ceux qui sont sous leur dépendance et, d'une façon générale, de l'installation de leurs familles; les apparences de « puritanisme » qu'a pris cet intérêt (comme dans le cas de la « prohibition ») ne doit pas faire illu-

[1] Désireux de rompre avec son milieu et son éducation aristocratique, Alfieri résolut, tout jeune, de se former par lui-même une personnalité égale à celle des héros de Plutarque qu'il admirait : pour se forcer à étudier, il se faisait attacher à sa chaise, devant son bureau. quatre à cinq heures par jour.

sion; la vérité est que le nouveau type d'homme que réclame la rationalisation de la production et du travail ne peut se développer tant que l'instinct sexuel n'a pas été réglementé en accord avec cette rationalisation, tant qu'il n'a pas été lui aussi rationalisé.

(Mach., pp. 326-329 et G.q. 22, § 10, pp. 2160-2164.)

RATIONALISATION DE LA PRODUCTION ET DU TRAVAIL

Retour à la table des matières

La tendance de Leone Davidovi [1] était étroitement liée à cette série de problèmes, ce qui ne me parait pas avoir été bien mis en lumière. Son contenu essentiel, à ce point de vue, consistait dans la volonté « trop » résolue (par conséquent non rationalisée) d'accorder la suprématie, dans la vie nationale, à l'industrie et aux méthodes industrielles, d'accélérer, par des moyens de contrainte extérieure, la discipline et l'ordre dans la production, et d'adapter les mœurs aux nécessités du travail. Étant donné la façon générale d'aborder tous les problèmes liés à cette tendance, celle-ci devait nécessairement aboutir à une forme de bonapartisme, d'où la nécessité impérieuse de la supprimer. Ses préoccupations étaient justes, mais ses solutions pratiques étaient profondément erronées. C'est dans ce décalage entre la théorie et la pratique que résidait le danger, qui du reste s'était déjà manifesté précédemment, en 1921. Le principe de la contrainte, directe ou indirecte, dans l'organisation de la production et du travail, est juste, mais la forme qu'elle avait prise était erronée; le modèle militaire était devenu un préjugé funeste et les armées du travail échouèrent. Intérêt de Leone Davidovi pour l'américanisme; ses articles, ses enquêtes sur le « b*yt* » [2] et sur la littérature ; ces activités étaient moins étrangères les unes aux autres qu'il ne pourrait sembler, car les nouvelles méthodes de travail sont indissolublement liées à un certain mode de vie, à une certaine façon de penser et de sentir la vie; on ne peut obtenir des succès dans un domaine sans obtenir des résultats tangibles dans l'autre. En Amérique la rationalisation du travail et la prohibition sont sans aucun doute liées : les enquêtes des industriels sur la vie privée des ouvriers, les services d'inspection créés dans certaines entreprises pour contrôler la « moralité » des ouvriers, sont des nécessités de la nouvelle méthode de travail. Rire de ces initiatives (même si elles ont été un échec) et ne voir en elles qu'une manifestation hypocrite de « puritanisme », c'est se refuser la possibilité de comprendre l'importance, le sens et la *portée objective* du phénomène américain, qui est aussi le plus grand effort collectif qui se soit manifesté jusqu'ici pour créer, avec une rapidité prodigieuse et une conscience du but à atteindre sans précédent dans l'histoire, un type nouveau de travailleur et d'homme. L'expression « conscience du but à atteindre » peut paraître au moins humoristique si l'on se souvient de la phrase de Taylor sur le « gorille apprivoisé ». Taylor exprime en effet avec un cynisme brutal le but de la société américaine : développer au plus haut degré chez le travailleur les attitudes machinales et automatiques, briser l'ancien ensemble de liens psychophysiques du travail professionnel qualifié qui demandait une certaine participation active de l'intelligence, de l'imagination, de l'initiative du travailleur, et réduire les opérations de la production à leur seul aspect physique et machinal. Mais, en

---

[1] Lev Davidovitch Bronstein (Trotski).

[2] « Byt » : signifie en russe le mode de vie.

réalité, il ne s'agit pas de nouveautés originales, il s'agit seulement de la phase la plus récente d'un long processus qui a commencé avec la naissance de l'industrialisme lui-même, phase qui est seulement plus intense que les précédentes et qui se manifeste sous des formes plus brutales, mais qui sera dépassée elle aussi par la création d'un nouvel ensemble de liens psychophysiques d'un type différent des précédents et, à coup sûr, d'un type supérieur. Il se produira inéluctablement une sélection forcée, une partie de l'ancienne classe ouvrière se trouvera impitoyablement éliminée du monde du travail et peut-être du monde tout court. [1]

C'est à ce point de vue qu'il faut étudier les initiatives « puritaines » des industriels américains du type Ford. Il est certain qu'ils ne se souciaient pas de l' « humanité », et de la « spiritualité » du travailleur, qui sont immédiatement brisées. Cette « humanité », cette « spiritualité » ne peuvent se réaliser que dans le monde de la production et du travail, dans la « création » productive ; elles existaient au plus haut point chez l'artisan, chez le « démiurge [2] », lorsque la personnalité du travailleur se reflétait tout entière dans l'objet créé, lorsque le lien entre l'art et le travail était encore très fort. Mais c'est justement contre cet « humanisme » que le nouvel industrialisme entre en lutte. Les initiatives « puritaines » n'ont pour but que de conserver, en dehors du travail, chez le travailleur, exploité au maximum par la nouvelle méthode de production, un certain équilibre psychophysique qui l'empêche de s'effondrer physiologiquement. Cet équilibre ne peut être que purement extérieur et mécanique, mais il pourra devenir interne s'il est proposé par le travailleur lui-même et non imposé du dehors, s'il est proposé par une nouvelle forme de société, avec des moyens appropriés et originaux. L'industriel américain se préoccupe de maintenir la continuité de l'efficience physique du travailleur, de son efficience musculaire et nerveuse : il est de son intérêt d'avoir une main-d'œuvre stable, toujours en forme dans son ensemble, parce que l'ensemble du personnel (le travailleur collectif) d'une entreprise est une machine qui ne doit pas être trop souvent démontée et dont il ne faut pas trop souvent renouveler les pièces particulières, sans occasionner des pertes énormes.

Le fameux « haut salaire » est un élément qui se rattache à cette nécessité : il est l'instrument qui sert à sélectionner une main-d'œuvre adaptée au système de production et de travail, et à la maintenir stable. Mais le haut salaire est un instrument à double tranchant : il faut que le travailleur dépense « rationnellement » son salaire plus élevé, afin de maintenir, de rénover et, si possible, d'accroître son efficience musculaire et nerveuse, et non pour la détruire ou l'amoindrir. Et voilà que la lutte contre l'alcool, le facteur le plus dangereux de destruction des forces de travail, devient une affaire d'État. Il est possible que d'autres luttes « puritaines » deviennent elles aussi des fonctions d'État, si l'initiative privée des industriels se révèle insuffisante ou si se produit une crise de moralité trop profonde et trop étendue parmi les masses travailleuses, ce qui pourrait se produire à la suite d'une longue et importante crise de chômage.

---

[1] En français dans le texte.

[2] *Démiurge : le* nom du créateur du monde dans la philosophie grecque ancienne.

A la question de l'alcool est liée la question sexuelle l'abus et l'irrégularité des fonctions sexuelles est, après l'alcoolisme, l'ennemi le plus dangereux de l'énergie nerveuse et l'on observe couramment que le travail « obsédant » provoque des dépravations alcooliques et sexuelles. Les tentatives faites par Ford d'intervenir, au moyen d'un corps d'inspecteurs, dans la vie privée de ses employés, et de contrôler la façon dont ils dépensent leur salaire et dont ils vivent, est un indice de ces tendances encore « privées » ou latentes, mais qui peuvent devenir, à un certain moment, une idéologie d'État, en se greffant sur le puritanisme traditionnel, c'est-à-dire en se présentant comme un renouveau de la morale des pionniers, du « véritable » américanisme, etc. Le fait le plus important du phénomène américain dans ce domaine est le fossé qui s'est creusé, et qui ira sans cesse en s'élargissant, entre la moralité et les habitudes de vie des travailleurs et celles des autres couches de la population.

(Mach., pp. 329-334 et G.q. 22, § 11, pp. 2164-2169.)

LES HAUTS SALAIRES

Retour à la table des matières

Il est naturel de penser que ce que l'on appelle les hauts salaires ne sont qu'une forme transitoire de rétribution. L'adaptation aux nouvelles méthodes de production et de travail ne peut se faire uniquement sous l'effet de la contrainte sociale : c'est là un « préjugé » très répandu en Europe et plus particulièrement au Japon où cela ne peut tarder à avoir des conséquences graves sur la santé physique et mentale des travailleurs : ce « préjugé » n'a d'ailleurs pour base que le chômage endémique de l'après-guerre. Si la situation était « normale », l'appareil de contrainte nécessaire pour obtenir le résultat voulu coûterait plus que les hauts salaires. C'est pourquoi la contrainte doit être savamment combinée avec la persuasion et le consentement, ce que l'on peut obtenir, dans les formes propres à une société donnée, par une plus forte rétribution qui, autorisant un certain standard de vie, permet de maintenir et de renouveler les forces usées par ce nouveau genre de fatigue. Mais dès que les nouvelles méthodes de travail et de production seront généralisées et répandues, dès que le nouveau type d'ouvrier sera créé partout et que l'appareil de production matérielle se sera encore perfectionné, le turn over [1] excessif se trouvera automatiquement limité par l'extension du chômage, et les hauts salaires disparaîtront. En réalité l'industrie américaine, avec ses hauts salaires, exploite encore le monopole qu'elle a acquis en prenant l'initiative de ces nouvelles méthodes; à des profits de monopole correspondent des salaires de monopole. Mais le monopole sera nécessairement limité d'abord, puis détruit par la diffusion des nouvelles méthodes à l'intérieur des États-Unis comme à

[1] « Turn over » : écoulement des marchandises.

l'étranger (voir par exemple le phénomène des marchandises à bas prix au Japon), et, avec les hauts profits, disparaîtront les hauts salaires. On sait, par ailleurs, que les hauts salaires sont nécessairement liés à une aristocratie ouvrière et ne sont pas accordés à tous les travailleurs américains.

Toute l'idéologie fordiste des hauts salaires n'est qu'un phénomène dérivé d'une nécessité objective de l'industrie moderne parvenue à un certain niveau de développement, et non pas un phénomène primaire (ce qui ne nous dispense pas d'étudier l'importance et les répercussions de cette idéologie en elle-même). Mais, en attendant, que signifient ces « hauts salaires » ? Les salaires payés par Ford sont-ils élevés seulement en comparaison avec la moyenne des salaires américains, ou bien sont-ils élevés pour payer la force de travail, que les employés de Ford dépensent en produisant, avec les méthodes de travail de Ford ? Il ne semble pas qu'une telle recherche ait été faite de façon systématique, mais c'est pourtant elle seule qui pourrait donner une réponse concluante. La recherche est difficile, mais les causes elles-mêmes de cette difficulté constituent une réponse indirecte. La réponse est difficile parce que la main-d'œuvre de Ford est très instable et qu'il n'est donc pas possible d'établir une moyenne de la mortalité « rationnelle » chez les ouvriers de Ford, pour la comparer avec cette moyenne dans les autres industries. Mais d'où vient cette instabilité ? Comment se fait-il qu'un ouvrier peut préférer un salaire plus « bas » que celui que paie Ford? Cela ne signifie-t-il pas que ces fameux « hauts salaires » sont moins suffisants que les salaires plus bas des autres entreprises, pour reconstituer la force de travail dépensée? L'instabilité de la main-d'œuvre montre que les conditions normales de concurrence entre les ouvriers (différences de salaires) ne jouent, dans l'entreprise Ford, qu'à l'intérieur de certaines limites : la différence de niveau entre les moyennes de salaire ne joue pas, pas plus que la pression exercée par l'armée de réserve des chômeurs. Cela veut dire qu'il faut chercher dans l'entreprise Ford un élément nouveau qui sera l'origine réelle des « hauts salaires » aussi bien que des autres phénomènes dont nous avons parlé (instabilité, etc.). Cet élément ne peut être recherché que dans ce sens : l'entreprise Ford demande à ses ouvriers une discrimination, une qualification que ne demandent pas encore les autres entreprises, un nouveau genre de qualification, une forme de dépense de la force de travail et une quantité de force dépensée dans le même temps moyen, qui sont plus pénibles et plus exténuantes qu'ailleurs, et que le salaire ne parvient pas à compenser chez tous les ouvriers, pour reconstituer leurs forces dans les conditions sociales données. Ceci établi, un problème se pose : le type d'industrie et d'organisation du travail propre à l'entreprise Ford est-il « rationnel », c'est-à-dire peut-il et doit-il se généraliser, ou s'agit-il au contraire d'un phénomène morbide que doivent combattre les forces syndicales et la législation ? Autrement dit, est-il possible, par la pression matérielle et morale de la société et de l'État, d'amener la masse des ouvriers à subir l'ensemble du processus de transformation psychologique, pour obtenir que le type moyen de l'ouvrier de chez Ford devienne le type moyen de l'ouvrier moderne, ou bien est-ce impossible car cela amènerait la dégénérescence physique et la dégradation de la race, en détruisant toutes les forces de travail ? Il semble que l'on peut répondre que la méthode de Ford est « rationnelle », c'est-à-dire qu'elle doit se généraliser, mais que

le processus nécessaire pour y arriver est long, et qu'il comporte un changement des conditions sociales et un changement des mœurs et des habitudes individuelles, ce qui ne peut se produire sous l'effet de la seule « contrainte », mais seulement par l'action équilibrée de la contrainte personnelle (autodiscipline) et de la persuasion, sous une forme qui peut être celle des hauts salaires, c'est-à-dire rendant possible un meilleur standard de vie, ou plus exactement, un standard de vie convenant mieux aux nouvelles formes de production et de travail, qui demandent une dépense particulière d'énergie musculaire et nerveuse.

(Mach., pp. 435-439 et G.q. 22, § 13, *pp*. 2171-2173.)

ANNEXES

CHRONOLOGIE

(*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)

BIBLIOGRAPHIE

Retour à la table des matières

(*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)

Index des matières

Retour à la table des matières

(*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)

Index des noms cités

Retour à la table des matières

(*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)